Théologie politique de l'apôtre Paul, pharisien et rebelle

Messianisme, universalisme et révolution devant le « nouveau peuple » et « l'autre monde »[1]

Raphaël Lellouche

Philosophe et sémiologue. Auteur de *L'éthique à l'âge de la science – K.O. Apel*, PUL, 1987 ; *Borges ou l'hypothèse de l'auteur*, Balland, 1990; *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien* ? [à paraître aux éditions de l'Eclat, mai 2006] ; collaborateur du Hayek Institute.

« Il faut donc commencer à nouveau d'interpréter Paul »
(Jacob Taubes, *La théologie politique de Paul,* p. 139)

Nietzsche, penseur tardif et tragique de la sécularisation, puis prophète antichrétien d'un nouveau « dieu qui vient », Dionysos, insistait sur le fait que c'est l'apôtre Paul et non Jésus qui est le véritable fondateur du christianisme. Les épîtres de Paul, premiers écrits chrétiens, en sont la source principale bien antérieure aux Évangiles canoniques. Il n'y a donc pas à s'étonner que la lecture de ses épîtres ait en permanence nourri des « retours » à Paul récurrents dans l'histoire du christianisme aux moments tournants de ses « époques », à commencer par Augustin pour la chrétienté médiévale, puis Luther pour les temps modernes. Ce qui paraît plus étonnant aujourd'hui, c'est l'horizon inattendu à partir duquel s'effectue un tel retour, un nouveau paulinisme surgi de l'horizon de la Révolution. Comment doit-on comprendre cela ? Par quelles voies d'anciens marxistes tels qu'A. Badiou [2] peuvent-ils trouver de l'intérêt au fondateur du christianisme ? En réalité, c'est

dans un contexte polémique de réception où l'on redécouvre un Paul « juif ».

La résurgence en pleine modernité rationaliste d'une intelligence des phénomènes politiques à l'aide d'une grille d'interprétation dans laquelle les notions de messianisme, d'eschatologie jouent un rôle central, nous renvoie inévitablement à l'apôtre Paul et à ses lettres. Cette modernité en « crise », depuis les années 20 du siècle écoulé, a été le théâtre d'une lutte entre deux tendances qui ont marqué ses meilleurs penseurs : l'eschatologique et la contre-eschatologie. Or ces deux tendances trouvent dans les épîtres de Paul leur source originelle. Cette lutte se déroule sur le fond d'enjeux enchevêtrés qui sont toujours plus crucialement les nôtres.

Penser, dans la crise des catégories juridico-politiques classiques (l'État-nation, la citoyenneté, la solidarité internationale des Prolétaires, etc.), les concepts d'une nouvelle forme possible de « communauté » humaine et d'un nouveau sujet. L'apôtre Paul qui, en son temps, s'est voulu le « fondateur *d'un nouveau peuple* », pourrait apparaître comme le maître d'une nouvelle conscience.

Interpréter la « modernité » comme *époque*, parvenir à son auto-compréhension correcte. Si elle n'est plus l'évidence immédiate de notre vie, mais une « figure de pensée » dont la silhouette se profile pour un regard rétrospectif (dit « post »-moderne), notre conscience *tardive* doit s'interroger sur son sens et comprendre ce qu'*ont été* les Temps modernes, notamment *devant les traditions religieuses*. Dépend-elle intellectuellement du monde pré-moderne [comme c'est la thèse dite de la « sécularisation »], ou bien dispose-t-elle au contraire d'une légitimité propre ?

Notre « modernité » séculière secouée par de nouvelles flambées religieuses (notamment l'islam politique radical), et dont les catégories politiques fondamentales deviennent problématiques, exige de comprendre si ce sont là des résurgences fantômatiques d'un passé déjà passé, ou si elles signifient que la modernité n'est jamais réellement sortie de ce que Leo Strauss appelait « le nœud théologico-politique ».

Pour toute une génération ayant saisi le présent de son histoire comme inflammation du brandon de la promesse, comme la *Jetztzeit* – « l'à-présent » des temps (Benjamin) – de la Révolution, c'est-à-dire comme actualité eschatologique, la crise du marxisme oblige de son côté à interroger à nouveau la figure de « l'homme universel » qui s'annonce *à la place* de celle du Prolétaire dont elle fait son deuil. Se tourner vers les lettres de Paul aujourd'hui, c'est justement interroger les textes *théologico-politiques* fondateurs de la culture européenne. C'est aller au centre de ce « nœud », et au moment où il s'est noué.

Le « temps » de Paul

L'*eschatologie de l'Histoire* est d'abord une pensée nouvelle de la catégorie du Temps. Si Paul s'inscrit dans le temps de l'histoire, il est aussi lui-même le penseur qui a renouvelé l'expérience et le sens du temps, contribuant à créer ce « temps » même dans lequel on cherche rétrospectivement à l'inscrire lui-même, dans un monstrueux enveloppement de soi. Nous sommes nous-mêmes « dans » le temps de Paul. Quel est *le temps de Paul ?* Quelle est l'expérience originelle de l'eschatologie chrétienne à l'articulation de laquelle il « appartient » ? La réponse à cette question permettra de comprendre pourquoi la théologie post-barthienne de la « rencontre » a tenté *l'intériorisation* de l'expérience eschatologique ramenée à une décision subjective ? [3]

La structure du « temps » auquel appartient Paul surgit d'une double déception de l'espoir. Au moment où elle apparaît originellement, l'Annonce de Jésus est celle de l'irruption du Royaume des cieux – c'est-à-dire la restauration charismatique d'Israël purifié de la souillure de l'occupant romain – dont l'accès est ouvert à tous, affligés, pauvres, malades, y compris les réprouvés, dans une communauté immédiate mais que Jésus adressait exclusivement aux Juifs. Mais il y a une ambiguïté sur sa temporalité : le Royaume est-il imminent ou présent dans et par sa personne ? Les paroles de Jésus (selon les Evangiles) donnent le Royaume, ayant fait irruption depuis Jean le baptiste, comme commencé par sa personne. Or Jésus meurt, crucifié comme « Roi des juifs », et d'une mort infamante et *sans signes* [le Ciel reste désespérément vide]. C'est un échec politique. Le Roi messianique des Juifs est mort sans avoir restauré Israël. Toute sa prédication n'était-elle qu'illusion ou mensonge ? C'est le désarroi des disciples, l'échec de l'espérance. À partir de sa mort, ses compagnons et sa famille (ses frères) se disputent l'héritage. Cependant, contre toute attente, Jésus « ressuscite », le *ressuscité* étant réapparu, et ainsi l'imminence du Royaume sera différée à son « retour ». Tout recommence avec la résurrection. On attend la *parousie* qui va parachever la venue du messie.

La première communauté judéo-chrétienne, à Jérusalem – site de la résurrection générale – attend ainsi, en ce lieu, *la seconde venue imminente* du Fils de l'Homme pour le Jugement, conformément à la prophétie de Daniel : « Dans ces jours... le soleil s'obscurcira. et l'on verra le Fils de l'Homme descendre sur les nuées ». Les morts ressusciteront, les Justes entreront dans la vie, et les méchants livrés à la destruction éternelle. Le mode aspectuel du « temps » qui s'ouvre ainsi est celui de l'urgence, du raccourcissement du

temps, de l'approche, de l'imminence : le jour approche et le « chrétien » doit s'y préparer.
Ici est également l'ambiguïté du « peuple » qui attend le Royaume. Le « nouveau peuple de Dieu », écrit Bultmann, *n'a pas d'histoire*, il est la communauté de la fin des temps, c'est-à-dire un pur phénomène eschatologique. En cela, il n'est pas Israël – qui a une histoire –. C'est un "peuple" *ôté de ce monde*, qui appartient déjà au nouvel éon qui vient, et qui doit se sanctifier pour la fin, c'est-à-dire la Parousie. Ôté du monde, il vit dans le détachement (de la propriété, des biens, de la sexualité, du travail), et pratique la communauté des biens [4]. Il vit par conséquent le temps comme *structuré par l'événement à venir*. Et c'est dans un tel espace temporel, avec cette orientation intentionnelle, que se situe Paul. Mais, dans cet *écart temporel* entre la résurrection supposée et la fin des temps, qui est l'écart même de Paul, les priorités vont lentement être déplacées. Car si le royaume de Dieu est toujours « à la porte », combien de temps peut *durer* la conscience vive et l'actualité de la seconde venue de Jésus ? Cela va obliger à modifier et à réélaborer la doctrine. Le centre de la conscience messianique subira les effets du « retard » et va se déplacer, de l'attente immédiate du Royaume, vers le « témoignage » rétrospectif. Ce déplacement s'accentuera progressivement jusqu'à ce qu'en 70, avec l'événement fondamental de la destruction du Temple, le centre du culte d'Israël, le sens en soit décisivement retourné. C'est à partir de la destruction romaine du centre du culte d'Israël, et donc bien *après* la prédication de Paul (qui meurt vers 65), qu'il sera clair que l'attente orientée vers l'Imminent se sera retournée en « témoignage de l'Esprit », c'est-à-dire selon une intentionalité rétroactive. Le temps passant, le retour du Christ ne s'est pas produit, si bien que *l'eschatologie* devient problématique, car l'histoire du monde – avec le mal – continue imperturbablement. Bref, avec ce retardement, cette *Verspätung* de la Fin, naissent interrogations et doutes, le peuple « chrétien » est bien obligé de s'installer dans le temps profane du monde, tandis que d'autre part, les assises sociales et cultuelles d'Israël sont détruites par Titus. C'est ainsi, avec cette seconde déception, que la communauté purement eschatologique d'origine redevient un « phénomène historique » constituant une nouvelle réalité tombant *à côté* d'Israël et qui s'instituera en « nouvelle *religion* ». Le christianisme historique est né comme un sous-produit du « refroidissement » du temps messianique.
Paul se situe au cœur de ce « temps messianique », encore vécu dans son actualité incandescente, mais avec ce paradoxe d'avoir déjà eu – une fois – le Messie derrière lui. À la différence des apôtres his-

toriques (les douze compagnons de Jésus), on le sait, Paul est, d'autre part, un drôle de « témoin » puisqu'il n'a jamais rencontré ou vu Jésus, et qu'il apparaît exactement dans l'après-coup de l'échec messianique (la mort de Jésus), dans l'intervalle du retardement temporel de sa répétition dans la Parousie. Il parle à partir d'une situation inaccessible à Jésus : après sa mort et sa résurrection. Sa « conversion » ne date que de 34, peu de temps après cette mort. Son message, par rapport à la prédication de Jésus et des Douze, en sera nettement modifié : il remplacera la politique de restauration théocratique d'Israël par une « théologie du salut », par la foi en *la résurrection du messie* ouverte aux non-Juifs. On pourrait croire, du coup, que chez Paul c'est exclusivement l'œuvre missionnaire qui importe. Mais en réalité il attend le retour de Jésus *de son vivant* pour juger les vivants et les morts, puisqu'il reste dans l'« entre-temps » aporétique du messianisme. Tout se passe pour lui dans ce « Maintenant » qu'est l'éclipse du temps entre la résurrection et sa « pleine réalisation » dans la fin du temps. Dans l'« entre-deux », alors que le monde n'est *déjà plus,* tandis que le Royaume n'est *pas encore* là. Comprendre cet « intervalle » de la fin, c'est tout l'enjeu de la compréhension de Paul.

Les lettres de Paul sont de loin antérieures aux Evangiles. Le centre du christianisme de Paul et des chrétiens anti-Juifs est *la résurrection,* tandis que le centre de l'enseignement ultérieur des Évangiles est *la vie de Jésus* sur laquelle repose, à l'opposé, le christianisme des judéochrétiens. Avec le temps, les chrétiens ne sont plus une communauté messianique, ils s'installent dans la durée, exhortés à la patience et à la vertu, à la « fermeté dans la foi », ils repoussent les restes d'espoirs eschatologiques à l'infini, et oublient Israël (pour le mieux). Mais surtout, le développement du sacramentalisme remplaça par la suite dans l'Eglise institutionnalisée la problématique de la communauté de la fin des temps. L'Eglise devient une bureaucratie sacrée, institution de salut, chargée de transmettre les puissances de l'Au-delà. Installée dans le siècle, l'organisation ecclésiale affirme avoir le pouvoir du pardon des péchés commis après le baptême, pouvoir *transmis* par le Christ qui – dans une éternité mythique, hors du temps – est descendu vaincre les puissances hostiles. Une nouvelle conception de l'histoire du monde se développe, dont le centre est la *naissance* du Christ, point de départ d'une nouvelle ère de datation. L'Incarnation devient l'archi-date d'une nouvelle histoire sacrée. La période antérieure, juive et païenne, comprise comme « préparation », sera désormais *fermée,* aspectuellement achevée, et placée, comme *accomplie,* sous la providence divine. Lorsqu'avec Constan-

tin, l'Empire se convertit, Eusèbe de Césarée versera au compte de l'Empire chrétien la fonction pacificatrice d'Auguste, formalisée dans le mythe virgilien. Il fera décisivement coïncider ainsi la *théologie impériale* romaine avec la théologie post-messianique issue d'Israël. Pour christianiser l'Empire, il identifiera le Royaume juif avec l'Âge d'or virgilien, la « paix des prophètes » avec la « paix d'Auguste », et réalisera ainsi l'ultime « réduction de l'eschatologie » [5]. La véritable signification de l'universalisme, s'avère *l'oubli* du messianisme de Paul [6].

Jacob Taubes et la logique messianique de Paul

La critique historique et l'exégèse bultmannienne, comme l'a lui-même souligné le cardinal Ratzinger [7], a abouti à ce que, finalement, le personnage de Jésus a été réintégré dans son contexte historique juif, au point que c'est aujourd'hui une faute de goût et de culture que de continuer à parler de Jésus comme du fondateur du christianisme [8]. On a donc reculé le moment de *fondation* du christianisme, que l'on date maintenant, non plus de Jésus, mais de l'apôtre Paul. C'est-à-dire entre la mort de Jésus vers le début des années 30 : Paul a sa vision sur le chemin de Damas en 34 ; et la mort de Paul vers 65, c'est-à-dire *avant* la destruction du Temple de Jérusalem en 70, alors qu'en Judée, la grande insurrection juive contre Rome a commencé. C'est Paul qui, rompant le cordon ombilical des judéo-chrétiens avec l'enracinement juif des douze disciples, et en construisant sa théologie sur la mort et la résurrection du Crucifié marque la véritable naissance du christianisme comme religion autonome : il s'oppose à la circoncision des non-Juifs. Or le paradoxe est que Paul – Saül de Tarse – était lui aussi un juif très pieux, un pharisien qui accordait à l'élection d'Israël la plus extrême importance. Paul lui-même vivait-il et pensait-il donc encore *à l'intérieur des cadres du judaïsme ?* Telle est la question posée par Jacob Taubes [9]. Sa réponse décisive est justement que, bien que Paul est effectivement celui qui a rompu avec le judaïsme et le judéo-christianisme des apôtres historiques (Pierre et Jacques), la problématique paulinienne n'en reste pas moins, dans sa structure essentielle, intégralement juive.

C'est l'enseignement de Gershom Scholem sur le caractère paradoxaliste de la logique messianique juive, avec l'exemple extraordinaire de Sabbataï Tzvi [10], qui a permis à Taubes de comprendre comment Paul, jusque et y compris dans son problème central qui est celui de la « fondation d'un nouveau peuple », s'inscrit dans le messianisme, c'est-à-dire une catégorie religieuse du judaïsme. Le

judaïsme était son « horizon indépassable ». Que celui qui a rompu avec Israël l'ait fait *en tant que juif et dans une problématique qui est celle-même de l'élection d'Israël,* cela aboutit à réintégrer à son tour la problématique fondationnelle de Paul dans l'histoire religieuse du judaïsme, déplaçant plus fortement les cadres de compréhension du rapport entre judaïsme et christianisme.
Lorsqu'il se présente personnellement dans l'exorde de l'Épître aux Romains (1-7), Paul souligne qu'il est « appelé », et que sa vocation d'apôtre est singulière. Il a été « mis à part ». Ne faisant pas partie du groupe des Douze, Paul a un problème de légitimité, en tant que représentant de la *seconde génération* de ceux qui n'ont jamais vu Jésus *kata sarka,* mais qui viennent après. C'est pourquoi Paul réoriente stratégiquement la *politique* apostolique. Son génie politique est, dans cette épître, de s'adresser, entre toutes, à la communauté de Rome. Cette communauté des « Romains » n'ayant pas été fondée par lui, elle ne relève pas de ses prérogatives pastorales normales. C'est une communauté mixte comprenant aussi bien judéo-chrétiens que chrétiens-païens, mais surtout c'est celle de Rome, le centre du pouvoir impérial, le siège de l'Empire et du culte de César. En se présentant comme « appelé » pour être l'apôtre des nations (les « ethnoi », les « ethniques », *ha-goyyim*), celui dont il se réclame est dit « établi » Fils de Dieu *avec puissance,* selon l'esprit saint, en tant que fils de David, et destiné à régner, c'est-à-dire en des termes qui sont des termes de pouvoir. À Rome, au centre de l'Empire, même s'il donne l'alibi que c'est sur la route d'un voyage en Espagne (confins de l'Empire). C'est donc, comme le souligne Taubes, en un sens polémique *dirigé contre le pouvoir romain* et les attributs impériaux de Claude et Néron que Paul insiste sur cette intronisation du Christ qui l'a « appelé » et dont il a « reçu grâce et apostolat » comme apôtre d'un nouveau type pour la gloire de son nom « parmi toutes les nations *dont vous êtes, vous aussi »,* vous Romains, dit-il… Le glorieux peuple romain lui-même, celui du SPQR qui règne au centre de son gigantesque Empire, il le met au rang d'ethnos parmi les ethnoi, de *goyyim,* ces « nations » qu'il doit convertir *en tant qu'apôtre juif.* S'il fait ainsi appel, devant « les nations » et leur centre romain, à l'ascendance de la lignée de David, c'est-à-dire à une légitimité messianique et prophétique, celle du messie-roi d'Israël, une telle revendication polémique, selon Taubes, a le sens d'une *déclaration de guerre politique* dirigée contre la capitale des Césars. Opposer la légitimité davidique du Christ au culte des Césars, cela donne une indication de la valeur politique de la théologie de Paul.

S'adressant à une communauté où, après l'expulsion des Juifs de Rome par l'édit de Claude, les plus nombreux sont les chrétiens-païens et « craignants-Dieu » (païens judaïsants) ayant en partie perdu contact avec la « racine » juive (l'olivier franc), la stratégie paulinienne consiste à leur dire que la foi remplace la circoncision, que la foi *en* Jésus-Christ les justifie (et non les œuvres), en ayant recours au précédent d'Abraham, car Abraham eut la foi, il *crut* – avant la circoncision – et Dieu le lui a compté comme justice (Genèse, 15, 6). Par conséquent les « justes » des nations que sont les « craignants-Dieu » entrent dans l'Alliance d'Abraham (celle de la foi, et non seulement celle de Noé) qui remplace l'Alliance instituée par Moïse, qui est alliance de la Loi. La critique paulinienne de la Loi est évidemment un *locus classicus,* l'un des centres de sa pensée. Mais elle n'est pas simple, et les commentateurs honnêtes soulignent sa difficulté, son obscurité, voire son caractère aporétique [11]. La loi que rejette Paul, selon Taubes, n'est plus seulement celle de Moïse, ce n'est pas la Torah. La loi qu'il rejette, c'est celle de la théologie du Nomos, le compromis cosmique de l'*oikouméné* judéo-hellénistico-romaine, dont le judaïsme libéral d'Alexandrie (Philon) est le grand représentant. Malgré sa fierté d'être citoyen romain, Paul n'est nullement le représentant de la romanité, car par rapport à cette « loi » (loi naturelle, loi universelle) qui se répand dans l'Empire à la suite du second stoïcisme, Paul apparaît comme un extrémiste juif, un zélote qui prône un « pan-israélisme ». L'universalité paulinienne, en effet, n'est pas celle de la loi commune de l'*oikouméné,* le Nomos issu des noces du judaïsme, du droit politique romain et de la philosophie grecque. *C'est l'universalisation d'Israël* : « Certes, Paul aussi est universaliste, mais dans son cas, l'universel passe par le chas de l'aiguille du Crucifié, et cela signifie le renversement de toutes les valeurs du monde » (J. Taubes, p. 47). Cette idée de « *pan*-Israël » : « Tout Israël sera sauvé… Le libérateur viendra de Sion » (Rom. 11, 26) est très importante. Paul, c'est ainsi la critique du Nomos, pas de la Torah.
Mais l'enjeu décisif de Paul, ce juif fanatique, ce pharisien-zélote, c'est le plus grand drame imaginable pour un Juif, comme dit Taubes, c'est celui de *la fondation et de la légitimation d'un nouveau peuple de Dieu*. Or cette configuration spirituelle dramatique n'est pas extérieure à la tradition juive. Elle plonge au contraire dans les tréfonds les plus extrêmes de l'esprit du judaïsme. Et c'est pourquoi Paul, le « fondateur », c'est avec l'autre grand « fondateur » juif, qu'il se confronte, Moïse (Exode, 32-34, Nombres 14-15), et *pour un enjeu juif* par excellence. Dieu en colère veut éliminer le Peuple parce qu'il a péché.

Taubes commente que c'est là « l'expérience centrale de la Torah » (p. 51), en quoi la lecture qu'il propose de Paul est une lecture non pas accidentellement, mais « centralement » juive. Quel est le précédent ? Avec le bouleversement du peuple d'Israël lors de l'épisode du veau d'or (Exode, 32-34), Moïse est confronté à la colère de Dieu qui veut exterminer le peuple, et ne faire sortir que de lui seul, de Moïse, « une grande nation », c'est-à-dire un « nouveau peuple ». L'expérience juive est que l'anéantissement est possible, la pensée rabbinique, souligne Taubes, est profondément apocalyptique. Dans la controverse entre Dieu et Moïse, où ce dernier prie Dieu pour qu'Il n'extermine pas son peuple, il est question de ce même Grand *Pardon,* que l'on fête tous les ans. Quel est le sens du pardon de la communauté ? La question du pardon – de la prière de Moïse – se situe entre la perpétuité de la parole de Dieu, et l'idée d'une destruction du peuple *pour en commencer un nouveau* (avec Moïse). La formule prononcée trois fois lors de la liturgie de Kippour, dans la crainte et le tremblement, est celle de la déliaison des serments, qui rappelle comment Moïse parvint à faire revenir Dieu sur sa promesse – parole immuable – de détruire le peuple : « Tous les serments... de ce Kippour que nous atteignons dans la paix, nous les rétractons. Qu'ils soient considérés comme invalides, annulés, dissous et non avenus ». Prononcer ces formules de rétractation des serments [l'antisémitisme y a toujours vu la preuve que les Juifs sont parjures] est la répétition rituelle de l'annulation de la destruction jurée par Dieu. Ainsi Taubes note que si l'on veut comprendre la place de Paul dans l'histoire religieuse juive, il faut souligner qu'il se trouve *face au même problème* que Moïse. Il se compare à lui et renchérit sur lui car il doit remplir la même mission, à savoir la fondation d'un peuple (Rom 9-13). La nouvelle légitimation de ce peuple, de la « communauté qui vient », puis de sa relation avec l'empire de Rome qui représente le mal, voilà sa tâche. Mais tandis que Moïse a refusé deux fois qu'un peuple nouveau naisse avec lui, au point de demander plutôt à Dieu « efface-moi de ton Livre » s'Il ne pardonnait au peuple d'Israël (avec le souvenir des Pères), Paul par contre, tout en exprimant de la façon la plus poignante sa « grande tristesse et douleur », accepte de renoncer, lui le Juif, à tout ce qui fait la gloire de l'ancien peuple (l'adoption, la loi, les promesses...) et de se mettre hors de ce peuple qui est le sien, pour fonder un « nouveau peuple ».

Taubes va plus loin et souligne quelque chose qui va à l'encontre du schéma anti-juif dans la lecture de Paul. La dialectique paulinienne, celle de ce Juif apôtre *des Juifs* auprès des païens, s'achève (Rom

11, 1-10) lorsqu'il avoue, sans doute contre des pressions très fortes en sens inverse, ce fait fondamental que *la répudiation d'Israël par Dieu n'a pas eu lieu*, et que Dieu n'a fait qu'éprouver son peuple pour exciter sa jalousie. Le salut est proposé aux païens « qui trouvent ce qu'ils n'ont pas cherché », et le salut des païens a lieu afin de rendre les Juifs eux-mêmes aussi jaloux. Paul écrit : « Dieu aurait-il rejeté son peuple ? impossible car moi aussi je suis israélite, de la postérité d'Abraham et de la tribu de Benjamin. Dieu n'a pas rejeté son peuple qu'il a reconnu » (Rom 11, 11). Paul excipe de son propre cas pour nier catégoriquement le rejet d'Israël. Il est clair qu'il ne s'agit pas là d'un reliquat « charnel » résiduel, mais selon ses mots, d'une identité et d'une continuité substantielle et spirituelle : l'olivier franc ne peut être un simple résidu charnel ! Taubes souligne à quel point, contre toute l'Église postérieure, Paul *prend au sérieux l'élection d'Israël*. Il pense même *à partir* de cette élection. Car tout Israël par la chair n'est pas véritablement Israël. Comme pour les seuls sept mille qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal, il existe au sein du « tout » d'Israël, un « reste » d'Israël qui est le vrai Israël par l'élection et la grâce. Ce thème du « reste d'Israël » témoigne que la problématique de l'élection, de l'élection et du rejet, est le fil conducteur de Paul.

La foi qui justifie au sens paulinien (la *pistis* = la foi *en...)* est mieux comprise en tant que foyer d'une logique messianique, clé de la lecture théologico-politique de Paul par Taubes. Mais il faut bien se pénétrer de ce que cela signifie : c'est la *logique* de Paul qui est messianique. Or dans le messianisme, ce qui est en cause ce sont des concepts politiques : « délivrer Israël », « attendre le règne (*basileia)* », etc. Disciple de Scholem, Taubes dispose d'une analyse exemplaire de la *logique messianique,* et notamment, dans ce cadre spécifique, d'un modèle extraordinaire du caractère *paradoxal* de la foi messianique, celle du mouvement de Sabbataï Tzvi. Le mouvement messianique du sabbatéisme, analysé par Scholem, est également caractérisé par les paradoxes du temps, de l'antinomisme, et de l'occultation. Et la dialectique du « reste d'Israël », de l'élection et du rejet, prend également sa source dans ces paradoxes de la logique messianique.

L'essence du messianisme se résume dans la pression du temps, du temps qui s'écourte, et du *délai*. Mais ce délai implique-t-il la destruction de l'ancien peuple ? Ce ne sera guère qu'après la destruction du Temple de Jérusalem en 70, par conséquent bien après la prédication de Paul, que l'Eglise y verra le signe que Dieu avait répudié son peuple. Or, pour Paul, non seulement ce « signe » ne s'est

pas encore montré, mais, il le dit textuellement, la répudiation du peuple d'Israël est *impossible*. Que s'est-il passé en réalité ? C'est l'enjeu de la doctrine paulinienne du « reste d'Israël » bien éclairée par Taubes et Agamben. Au regard du messie en lequel croit Paul, le peuple a trébuché, mais cela ne signifie nullement pour Paul que Dieu l'a renié. Si les Juifs ont trébuché, Paul rationalise théologiquement cet événement imprévu. C'est pour que les païens accèdent au salut « grâce à leur faute » *felix culpa*, et cela pour exciter la jalousie d'Israël, son zèle pour son Dieu. Le rejet d'Israël, son « exclusion » est donc encore une voie du salut, ce n'est qu'un détour provisoire. Les païens peuvent seulement ainsi trouver ce qu'ils n'ont pas cherché et entrent dans la *basileia tou theou,* mais la réintégration d'Israël avec la résurrection des morts doit attendre « que soit entré l'ensemble des païens » (11, 25). Voilà pourquoi, en attendant, « une partie » d'Israël sera endurcie... Contre toute la théologie antisémite du peuple déicide, par la suite, l'épître aux Romains précise bien, non seulement que cette « exclusion » est provisoire, mais surtout que ce n'est que relatif. Parlant des juifs et des chrétiens, Paul précise donc : « Par rapport à l'Évangile les voilà *ennemis,* et c'est en votre faveur [vous les païens-chrétiens], mais *du point de vue de l'élection*, ils [les Juifs] sont aimés, et c'est à cause des Pères » (9-11). Or les dons de Dieu sont irrévocables, sa Parole ne peut être vaine. Pour Paul, (malgré ce qu'en dira l'amnésique Badiou) *le souvenir des Pères* est fondamental. Par conséquent, contrairement à la tradition antisémite de l'Eglise postérieure à la destruction du Temple en 70, et contre une vulgate pseudo-« paulinienne » qu'on retrouvera de façon très commune (par exemple, chez Badiou, sur lequel je reviens plus bas), Taubes souligne ce point fondamental que Paul, quant à lui, n'a jamais renié *l'élection* d'Israël.

Jacob Taubes, fort de sa compréhension de l'actualité messianique de Paul dès la période qui s'ouvre dans les années 20 en Allemagne, a montré que c'est sur *le même terrain eschatologique* d'origine judéo-chrétienne que se situent le messianisme révolutionnaire des penseurs juifs d'un côté, et ce qu'il appelle "l'Apocalypse de la contre-révolution" de Carl Schmitt de l'autre... Dans un exposé plein de souvenirs personnels dans lequel il veut « témoigner de [son] respect envers Carl Schmitt... bien que moi-même [dit-il], Juif conscient de l'être, je fasse partie de ceux qui furent stigmatisés par lui comme ennemis », il caractérise ainsi leur parenté : « Carl Schmitt se laisse lire et comprendre aussi bien comme un juriste que comme un apocalyptique de la contre-révolution. *Apocalyptique, je me savais et je me sais toujours apparenté à lui*. Les thèmes nous sont communs,

bien que nous en tirions des conclusions en sens opposé »[12] . Taubes ne veut pas tant évoquer la réception de gauche du schmittisme, que le fait que Schmitt appréhende l'ère apocalyptique « d'en-haut » c'est-à-dire du point de vue de la puissance étatique katekhontique, pour la retenir, tandis que lui-même et Benjamin, la vivent « d'en-bas », du point de vue de la mémoire des opprimés. Sur la théologie politique du *Kathekon* – celui ou ce qui « retient » la fin, pour qu'elle n'arrive pas prématurément, chez Paul – qui est une « anti-apocalypse » par laquelle se justifiait l'Empire de Constantin comme ordre politique faisant obstacle à l'Antéchrist, on peut la lire comme la véritable doctrine de Carl Schmitt en tant que théoricien catholique (*Römischer Katholizismus als politische Form)*, en réalité sous-jacente et plus profonde que sa doctrine plus connue de la « souveraineté » [qui *décide* de la situation d'exception] qu'il a mis en avant en tant que penseur contre-révolutionnaire à la suite de Maistre et Donoso Cortes, chez Hobbes et dans sa *Théologie politique* de 1922. On peut désigner ici le paulinisme de Schmitt, en renvoyant à ce passage déjà cité sur le *Kathékon* : « Et maintenant vous savez ce qui le retient, afin qu'il ne paraisse qu'en son temps. Car le mystère de l'iniquité agit déjà ; il faut seulement que celui qui le retient encore ait disparu » (Paul, II Thess 2, 6).

La question centrale de l'Apocalyptique, pour Taubes, c'est « une *nouvelle notion du temps* et une nouvelle expérience de l'histoire » (*En divergent accord,* p. 44). Il fait écho aux thèses de Walter Benjamin contre le temps linéaire du progrès. À vrai dire, c'est cette nouvelle conception messianique du temps, comme délai, comme « temps qui reste », qui signe l'actualité messianique et son sens de l'urgence du Présent, de la *Jetztzeit* – le « temps de maintenant » [en to nun kairo] de Paul (Rom 11, 5) comme plérôme messianique –, opposée aussi bien à la réconciliation finale hégélienne du temps-concept (où le « procès » du temps est aussi bien *Weltgericht* que *Weltgeschichte)*, qu'au futurisme éthique infini du *Sollen,* du devoir-être néo-kantien. À travers la dialectique de l'impératif et de l'indicatif, les métamorphoses du rapport entre la « fin » et le « présent » de la décision, le temps de l'histoire n'est pas chronologique, il est structure ontologique de la temporalité. Et non pas au sens bultmannien d'une « décision » intérieure – secrète – dans l'Instant, qu'est la révélation individuelle. Taubes ne cherche pas à neutraliser l'apocalypse. C'est le temps d'un retard, d'un « délai » qui surseoit la fin. Entre un « déjà-plus » et un « pas-encore », un reste de temps pour le parachèvement (parousia). L'Apocalyptique juive selon Taubes permet de penser l'imminence de la rédemption chrétienne, ainsi que

le « retard » de celle-ci. Mais elle permet également de penser sa transformation en *temps historique*, et celui-ci comme « différance », comme « rétention » (*Katékhon)* ou suspension de la fin. Pour Scholem, le « sursis » est l'essence du Judaïsme [13]. Au-delà des enchaînements de la causalité, il n'y a de « signification » de l'histoire que pour une *compréhension* qui l'interroge dans un horizon qui est celui de sa « fin », c'est-à-dire par rapport à une eschatologie.

Badiou et l'universalisation de la libre subjectivité

À coté de Taubes, un autre petit livre signale l'actualité de Paul, celui d'Alain Badiou, *Saint Paul, La fondation de l'universalisme*. Autant, on l'a vu, Taubes réintègre Paul dans l'authentique logique du messianisme juif, autant Alain Badiou cherche à *neutraliser* la dimension messianique-apocalyptique de Paul, mais d'une toute autre manière que Bultmann – bien que des affinités les rapprochent –, c'est en la déshistoricisant, et en la coupant radicalement de son « site » juif dénigré comme « communautariste ». Par rapport aux nouvelles tendances de l'exégèse retrouvant un Paul juif, la lecture de Badiou est réactive : il s'agit pour lui de couper radicalement Paul de son enracinement juif, et pour cela d'enfermer les Juifs dans la particularité. Au point de flirter, malgré toutes ses dénégations, avec l'un des avatars hérétiques les plus importants du paulinisme, c'est-à-dire le gnostique Marcion, comme nous allons le montrer.
Alain Badiou, on s'en souvient, est issu du courant du marxisme althussérien. Épistémologue maoïste, auteur de l'inoubliable *Théorie de la contradiction* dans la collection « Yenan » chez Maspéro, lorsqu'en 1975, avant de s'intéresser à saint Paul et à son *résumé* de la Loi dans le commandement d'amour, c'était dans Mao-Tsé-Tung, le timonier de la « Grande Révolution Culturelle Prolétarienne » (p. 95), qu'il voyait celui qui avait également formulé l'autre grand *résumé,* l'axiome maoïste : « Le marxisme comporte de multiples principes, mais ils peuvent tous se ramenenr en dernière analyse à une seule phrase : on a raison de se révolter contre les réactionnaires » (Mao d'après Badiou, p. 15). Amour et révolte identifiés comme les deux accomplissements (plérômes) [14]. On verra qu'il y a une continuité dans sa pensée. Après avoir lu Lacan et s'y étant confronté à la question du sujet et de la vérité, le philosophe maoïste s'intéressera donc à Paul en tant que « figure subjective » et non pas personnage religieux, autrement dit comme *penseur de l'événement,* et celui qui énonce les traits invariants de la « figure du militant ». Le « militant », chez Badiou, nomme ce qui matérialise subjectivement une *rupture* (comme celle de la GRCP : la Grande

Révolution Culturelle Prolétarienne chinoise). Entre la pensée de l'événement et la pratique militante, il y a selon lui une « connexion ». Le problème de Badiou : quelle sera la nouvelle figure du « militant » qui s'annonce après l'échec du type communiste, du modèle bolchevik ? Peut-on trouver chez Paul le principe d'une connexion valant au-delà de la faillite du militant communiste ? Paul est à son Christ comme Lénine à son Marx, c'est-à-dire l'organisateur du parti (l'Église), le traducteur de la théorie en une *pratique* politique, telle est la conviction de Badiou.

À sa manière lacanienne, Badiou présente la position de Paul dans une topique des discours, ce qui permet de les classer du point de vue « antiphilosophique », ces discours n'étant constitués que par des postures *subjectives*. Chez Lacan, une telle topique ne prétendait pas à l'exhaustivité – en quoi elle n'est pas philosophique –, ne valant que pour situer le discours du psychanalyste. Il en distinguait quatre (l'universitaire, l'analyste, le maître, l'hystérique), Badiou, lui, n'en trouve que trois (le juif, le grec, et le « chrétien », c'est-à-dire en réalité, pour lui, l'universel). Ainsi, le « discours juif » selon Badiou, est constitué par la figure (subjective) du prophète (la réquisition des signes [15]), qui a pour pendant le « discours grec » ordonné à la figure du sage (le logos dit la vérité de l'être en totalité). Mais, ce qu'il faut souligner, pour comprendre la continuité de la pensée de Badiou, c'est que les discours grec et juif ont pour caractéristique commune d'être deux versions du discours de la maîtrise, tandis que Paul articulerait le discours de la non-maîtrise, l'Apôtre venant prendre la place du Rebelle comme celui qui est *folie* plus sage que la sagesse grecque et *scandale* plus puissant que la puissance du Père juif. Le « nouveau discours » de Paul, Badiou y insiste très fortement, est *d'une nouveauté radicale et inouïe* qui rend définitivement obsolètes les Juifs-Grecs. Nous le verrons, ces thèmes d'un *pur commencement* et de la *rupture* totale d'une grâce sans loi sont en réalité tout à fait gnostiques et se rapprochent du marcionisme (même si elles n'y coïncident pas tout à fait).

Badiou prend le contre-pied exact de Nietzsche qui, dans *l'Antéchrist* opposait le Jésus des Evangiles, maître de vie et d'amour, à ce « rabbin cynique » qui s'en servit pour ses propres fins en *transférant* le centre de gravité de la « vie de Jésus » dans le *mensonge* de « Jésus ressuscité ». Pour Nietzsche, Paul est en effet celui qui a *falsifié* la vie du Rédempteur, ce maître de vie, en exploitant, par haine, sa mort sur la croix, pour inventer ce mensonge qu'est le christianisme, une religion de l'arrière-monde fallacieux. Or, pour Badiou, c'est l'inverse. La vie de Jésus n'a pas pour lui la moindre importance, et

voici en quels termes il en parle : « Le but (des Évangiles) est de mettre en évidence les *exploits* de Jésus, la singularité exceptionnelle de sa vie. Tous les grands classiques de la thaumaturgie et du charlatanisme religieux y sont abondamment convoqués : guérisons miraculeuses, marche sur les eaux, divinations et annonces, morts ressuscités, phénomènes météorologiques anormaux, imposition des mains, multiplication instantanée des victuailles… Le style de Jésus… s'accorde globalement avec cet attirail du magicien itinérant » (Badiou, p. 34). Seule compte donc, non le récit édifiant de la vie de ce « magicien », mais la *déclaration événementielle*, la trace vive de l'Événement pur qu'est sa *résurrection* dans la parole du témoignage de l'apôtre, qui « casse l'Histoire en deux » (une métaphore prisée chez les maoïstes). En quoi Paul, théologien de la résurrection, est le théoricien de la *nouvelle Vérité* qui surgit en frappant d'obsolescence aussi bien le discours juif du signe que le discours grec du logos. La déclaration subjective est celle, dit Badiou répétant Lacan, qui ne s'autorise que d'elle-même [16]. Mais c'est pourtant en abondant dans le sens de Nietzsche : la « vérité » de Paul n'a rien d'une vérité *historique* – les récits des Évangiles, en tant qu'ils sont historiques, ne comptent pas – ; c'est la Vérité absolue, arrachée à toute condition herméneutique. Il faut arracher le concept d'événement à l'historicité, et, contre ses dénégations, Badiou n'est pas loin d'une pensée du « miracle ». On doit souligner à cette occasion l'hostilité foncière de Badiou à l'herméneutique pour autant qu'elle assigne effectivement le vrai à des *conditions* de compréhension : relatives à des traditions, des époques, des perspectives, des communautés historiques. Le principe herméneutique, en effet, c'est que tout processus de vérité est conditionné, soumis à des conditions qui sont celles de la *compréhension possible*. Badiou à l'inverse réagit contre toute dissolution historiciste de l'Absolu (le vrai en soi et pour soi). L'idée de « conscience historique » est récente. Et Marx l'avait adoptée. On se souvient que la désagrégation du système métaphysique hégélien survint avec la « critique de la raison historique » de Dilthey. Le point important est que, si l'école « historique » ne se sentait plus rien de commun avec l'hégélianisme, c'est pour autant que, comme l'avaient déjà affirmé les jeunes-hégéliens (Bauer et Marx), le système de Hegel était une *théologie sécularisée* de l'Esprit-Absolu, qui donnait encore son sens à l'« histoire » chez Hegel lui-même. Or la contradiction insupportable d'une connaissance *historique* d'un système philosophique *absolu* – cette aporie de la relation entre le Système et le temps, l'histoire et l'Absolu –, venait justement selon Dilthey de ce que Hegel s'était évadé des

conditions de la « compréhension historique » *(Verstehen)* effective du monde de l'esprit, qui est immergé dans le temps. Devant cette discordance, Hegel aurait tenté de la surmonter par la notion de « dialectique », qui est précisément un résidu de *théologie*, masquant son évasion hors du sol herméneutique d'une conscience historique effective. L'erreur théologique de Hegel était, selon l'herméneutique diltheyenne (reprise par Gadamer), d'avoir cru simultanément que l'Absolu se déployait dans l'histoire et qu'il pouvait être « saisi » comme processus de vérité, en dehors de toute *condition* de compréhension.

Or, rejetant toute restriction conditionnelle du « processus de vérité », l'anti-historiciste Badiou revient à l'idée dogmatique d'une vérité inconditionnée. Sauf que la structure de la vérité, pour lui en tant qu'héritier antiphilosophique de Kierkegaard, n'est pas la révélation de l'être (anonyme), c'est la *subjectivation* qui s'opère dans la déclaration d'un événement pur. La notion d'événement est centrale pour Badiou [17], et doit être comprise chez lui comme un nom immanentisé de la transcendance. La tradition orale juive des Pharisiens, à l'époque de Jésus partait toujours de *l'événement* [mais comme historique], et c'est ce genre de *relation de l'événement* que la « forme littéraire » narrative des Evangiles continue. L'enracinement dans l'événement, c'est aussi ce que Badiou retient de la prédication de Paul. Il l'approche cependant en tant qu'événement saisi dans sa non-historicité. Un événement, souligne Badiou, n'est pas un « fait » remarquable, ni falsifiable ni démontrable, sur lequel il faudrait témoigner. Il n'a pas le statut épistémologique d'un « fait » par rapport à une théorie ou une interprétation. C'est-à-dire ni le statut de l'*evidence* (base empirique) ni celui de la positivité. Mais, ajoute Badiou, il n'est pas non plus « extra-ordinaire » au sens du miracle. On le voit ainsi louvoyer entre l'idée de miracle – quel type de « fait » est un miracle, nous l'examinerons plus bas à l'occasion de discussions médiévales – et celle de « révélation clandestine » au sens de Bultmann et Jonas. De manière significative, mais sans doute sans s'en rendre vraiment compte, Badiou lui donne une définition *modale,* en termes des modalités du possible et de l'impossible. L'événement pur, c'est l'incalculable qui ouvre une époque parce qu'il « change les rapports entre le possible et l'impossible » (p. 47). Une autre formulation, elle, l'articule en termes de quantification logique. L'événement est une singularité qui résonne dans l'universel. La troisième enfin met en jeu l'opposition du subjectif et de l'objectif. Ce qui distingue l'événement « pur », du fait, même remarquable, c'est que sa résonance universelle est *subjective* [en quoi il se

rapproche du « beau » kantien qui est un universel purement subjectif : il « plaît universellement sans concept »], tandis que le fait est enchaîné au processus de la causalité objective. C'est ainsi, par exemple, qu'en Europe, la Révolution française ne fut *pas seulement* un fait historique, mais un « événement ». Selon Badiou (à la suite d'une longue tradition philosophique, clairement explicitée par Hegel), la résonance universelle de l'événement déclaré par Paul, est en réalité l'ouverture au possible de la *libre subjectivité*. Son universalisme ne signifie rien d'autre : nous sommes tous des sujets. C'est en ce sens par la « donation pure » inconditionnée de l'événement-subjectivation que Badiou traduit la « Grâce » (*charis*), que Paul met à la place de la Loi (« Nous ne sommes plus sous la loi, mais sous la grâce », Rom 6, 14). Badiou se débarrasse ainsi des « conditions » de l'histoire, et par cette occasion, de l'être juif, qui est historique et mémoriel, et qu'il ravale au rang de simple « site ». Table rase. D'où, également, on comprend maintenant pourquoi, sa charge contre *la mémoire* : « Comme tout théoricien véritable de la vérité, Paul ne croit pas qu'il puisse y avoir une “vérité historique”. Ou plutôt, il ne croit pas que la vérité relève de l'histoire, du témoignage ou de la mémoire » (p. 65). Plus qu'un appel nietzschéen à l'oubli, il s'agit de faire table rase du paulinien *souvenir des Pères*. Un anti-*Zakhor* [18] !
Badiou conçoit l'universalisme de Paul en reprenant à la lettre, mais en part positive, la diatribe nietzschéenne présentant Paul comme celui qui a concocté « le poison de la doctrine des droits égaux pour tous » (que le christianisme a répandu). Il suit Nietzsche opposant l'égalitarisme chrétien à la « mythologie des dieux nationaux » du communautarisme racialiste, sur lequel, sans autre forme de procès, il rabat le judaïsme ! C'est ainsi, selon un modèle ecclésial usé, le peuple juif qui apparaît chez Badiou comme l'anti-type de l'universalité amnésique et anarchique du *sujet sans loi* qu'il cherche.
On comprendra peut-être mieux Badiou et sa « connexion » entre un événement singulier et la vérité intemporelle de la foi, si l'on se reporte au problème auquel G. E. Lessing s'est trouvé confronté au XVIIIe siècle [19], et qu'il désigna comme un « abîme horrible béant ». Partant de l'antinomie spinoziste entre histoire et nature, et de la stricte séparation leibnizienne entre les vérités *de fait* (événementielles, singulières, a posteriori et contingentes) et les vérités *de raison* (éternelles, universelles, a priori et nécessaires), il se posa la question du statut logique à cet égard de la révélation religieuse qui ne peut se soumettre à cette alternative, et exige la solution à cette aporie. La foi relève-t-elle des vérités éternelles et nécessaires, ou bien des vérités contingentes et historiques ? On ne peut renoncer ni à la « ratio-

nalité » de la religion ni à son caractère de vérité singulière fondée dans un événement individuel. Mais l'universel (immuable) peut-il « *naître* » historiquement ? Comment la singularité de l'événement peut-elle s'articuler à une vérité éternelle et universelle ? On reconnaît ici la « connexion » de Badiou.

Lessing, désespérant de résoudre ce problème, formulait ainsi la difficulté logique à laquelle il se heurtait : « Les vérités historiques contingentes ne peuvent jamais prouver les vérités nécessaires de la raison... Si je n'ai rien à objecter, historiquement, au fait que le Christ lui-même soit ressuscité d'entre les morts, dois-je du même coup tenir pour vrai que ce Christ était le fils de Dieu ? De telle vérité historique, sauter dans une toute autre classe de vérités ?... Tel est l'abîme horriblement béant que je ne puis me résoudre à franchir... » [20]. Le gouffre logique de la quantification, entre le singulier-historique et l'universellement valide, est infranchissable. Or Lessing y apporta une réponse qui annonçait l'idéalisme allemand et la dialectique du fini et de l'infini – la raison *dans* l'histoire – chez Hegel, mais dans laquelle son ami Moses Mendelssohn, le second grand *Aufklärer* allemand, refusa de le suivre. C'est l'idée de pédagogie de l'humanité entière, la révélation historique étant une sorte *d'anticipation* didactique aidant l'humanité future à maîtriser des vérités de raison. Le dualisme des vérités contingentes (historiques) et de raison (éternelles) se résout en l'idée d'une révélation progressive dans l'histoire du genre humain, Dieu agissant comme un pédagogue qui doit mesurer les degrés de vérité qu'il révèle progressivement selon les capacités de l'élève. Mendelssohn y opposa une fin de non-recevoir, et insista sur le fait que le progrès de l'âme humaine, y compris post-mortem, ne pouvait être conçu que comme individuel [21]. Selon la perspective nouvelle de Lessing, si l'historicité ne s'oppose pas à l'universel, mais constitue le lieu où il s'accomplit, c'est que l'individualité n'est plus pour lui une détermination *négative* (comme chez Spinoza), mais (suivant Leibniz) l'expression monadique du Tout, l'universel concret [22]. Avec la validation lessingienne d'une *temporalisation de l'universel*, l'historicité de la religion n'est plus motif à démanteler la valeur absolue de la révélation (comme dans la « critique historique » de la Bible).

Selon le titre du livre de Badiou, Paul n'est pas fondateur du christianisme, ni de l'égalitarisme (Nietzsche), mais de l'universalisme. Voilà bien une étrange substitution : universalisme pour christianisme. On peut dire que Badiou opère ce qu'il appelle lui-même (p. 13) un recouvrement nominal : là où devrait se tenir le nom « christianisme », vient le nom « universalisme » qui le refoule. Il

appert que ce militant irreligieux est en fait consubstantiellement « catholique » sans le savoir, et même quasi-marcionite, car il voudrait une Église du Fils débarrassée de la transcendance encombrante et particulariste (!) du Père, et qui puisse enfin être *universelle*. Mais quel est donc cet universalisme (laïc) calqué sur [et refoulant] le christianisme de Paul ? C'est que Badiou désire finalement n'emprunter à l'annonce paulinienne qu'*une pure forme*, celle de la « rupture absolue », d'un discours qui ouvre une « nouvelle voie » subjective. C'est-à-dire, puisque son *contenu* est déclaré sans intérêt, la forme récurrente (et vide) de ce que ce maoïste a toujours appelé et qu'il continue d'appeler « Révolution culturelle » (p. 16) ! La forme de la rupture en soi. Si nous n'avons pas perdu toute mémoire historique, il peut nous revenir que cela n'est pas très différent, en réalité, de ce qui, en son temps, avait été l'une des premières figures philosophiques du post-maoïsme, *L'Ange,* de G. Lardreau et Chr. Jambet, dans lequel en effet la « révolte » maoïste cherchait à fixer sa doctrine – en se débarrassant d'un marxisme inadéquat parce que trop *historique* – dans l'opposition dualiste et gnostique de l'Ange et du Maître, une formulation déjà lacanienne de l'éternelle maxime de Mao : « on a toujours raison de se révolter contre les réactionnaires » [23].

La tentation de l'amnésie gnostique

Le caractère en effet proto-gnostique du paulinisme de Badiou se laisse mieux apercevoir lorsqu'il réduit la complexité dialectique du rapport à la Loi chez Paul à un dualisme antinomiste tranché, à vrai dire tout à fait proche de celui de Marcion [24] : la subjectivation ne s'effectue pour lui que dans l'égalitarisme des fils sans Père, hors la loi, dans une « pureté » qui doit être totalement inconditionnée. Tout le reste n'est que « communautarisme » (!) et peste identitaire. Et il y a du coup chez lui deux polémiques tactiques qui ne sont là que pour masquer son angélisme : la polémique contre Marcion d'une part, et la polémique contre le discours « mystique » (l'illumination intérieure et indicible) de l'autre.

Quant à Marcion, Badiou s'en distingue évidemment, à un premier niveau, sur la lettre de sa doctrine. Le gnostique antijudaïque Marcion refuse la loi juive parce qu'au Dieu des Juifs, considéré comme le créateur démiurgique mauvais du monde, œuvre ratée (dans la Genèse), et législateur tyrannique subalterne, il oppose radicalement la *vraie transcendance* qui est celle du Père sauveur de l'Évangile, le Rédempteur (le Dieu « inconnu » qui « envoie » son Fils). Or le « christianisme » nietzschéanisant de Badiou n'oppose pas à la Loi

juive une *autre transcendance*, il est au contraire résolument immanent, et n'est donc pas strictement marcionite en ce sens. Mais à un second niveau, ce qui l'apparente encore au gnosticisme, c'est la haine de la Loi, de l'histoire et de la mémoire. Est gnostique et quasi-marcionite en réalité, cette idée d'un « nouveau radical », d'une rupture totale, qui serait une Rédemption absolument *disjointe* [séparée de la création et de la révélation], logique universelle du Salut faisant advenir un nouveau sujet en « cassant » en deux l'histoire du monde. Lorsque Badiou se démarque de ce qu'il appelle prudemment la « dangereuse hérésie » de Marcion (bizarrement orthographié avec un 't'), on ne peut s'empêcher de remarquer qu'il le fait curieusement à l'aide d'une argumentation catholique classique. Or c'est parfaitement incompatible avec le « formalisme » de sa lecture de Paul ! C'est pourquoi je la crois en trompe l'œil (p. 37-38). Si l'unicité divine est en effet indiscutable chez Paul, il est étrange que le danger de Marcion ne consiste jamais, dans l'explication de Badiou, qu'en ce qu'« il risquait de faire du christianisme une secte dépourvue de toute *profondeur historique* » (p. 38 – je souligne). Un tel argument ne sert évidemment pas l'universalisme athée et anhistorique de Badiou, c'est tout bonnement celui de l'Église historique. C'est cet argument qui motive rétrospectivement l'inclusion des épîtres de Paul dans la fabrication institutionnelle du canon : mieux vaut avoir un Paul « droitisé » et raboté de son radicalisme avec soi, dans la grande Église, qu'en face, du côté des hérétiques (p. 38). Ne remarque-t-on pas qu'on est passé, avec ce langage léniniste contre l'ultra-gauche, dans une justification *historique ?*

Significativement, on le surprend ici, c'est du côté du dualisme marcionite que Badiou identifie en fait la tendance au « radicalisme » de Paul, c'est-à-dire du côté de la rupture anti-judaïque de l'Eglise du IIe siècle – aggravant la coupure radicale d'avec les Judéo-chrétiens (partisans d'un christianisme sous la Loi et la circoncision) –, et non pas, ce qui serait plus logique, *du côté du messianisme juif* qui, lui, est entièrement scotomisé. Cela indique la véritable déclivité de son propos. Aussi doit-il tempérer la radicalité de la rupture du Nouvel Evangile en interprétant le rejet du marcionisme comme une simple *opportunité* tactique, une manœuvre conditionnée par ce qu'il appelle sa « droitisation », à savoir le *compromis* avec l'Ancien Testament ! Il faut bien, ma foi, au pourfendeur d'histoire Badiou, un minimum de « profondeur historique » ! Ce compromis implique la stratégie herméneutique de l'allégorie et de la typologie (qui, pour les relier, établit des passerelles, des corrélations sémantiques systématiques entre les deux Testaments) [25]. Mais une telle liaison *présuppose* une

rupture préalable. Que Badiou, qui normalement argumente pour un universalisme laïc, se retrouve ainsi – à contre-sens de son propre propos général – en train de reprendre un argument *historique* développé (bien après Paul), à savoir le danger de devenir « une secte » *parce que sans profondeur historique* (ancrage dans le judaïsme), voilà qui est troublant, et qui me paraît confirmer la profonde contradiction de l'« universalisme » athée de Badiou, qui n'est rien d'autre qu'un « catholicisme » séculier. En toute rigueur, la logique de pure rupture de l'universalisme ne devrait pas avoir besoin de profondeur historique ! À vrai dire, je crois que, pour la « secte » universaliste de Badiou, c'est seulement la connotation trop ouvertement antisémite du marcionisme qui est gênante.

Quant à l'anti-mysticisme, si Paul renonce à se prévaloir de « paroles indicibles », de ravissements et d'extases miraculeux qui abondent autour de lui, c'est seulement parce que ces arbres cachent la forêt ! Comment peut-on faire l'impasse sur la vision du chemin de Damas ? Chute, éblouissement, voix entendues, etc. Paul, l'apôtre « mis à part », ne s'autorise en effet que de lui-même, que parce qu'il tient sa qualité d'apôtre non pas, comme les Douze, d'une transmission apostolique en règle, mais de sa vision *miraculeuse* sur le chemin de Damas. Arguer que cet événement ne fait que dupliquer en mineur le grand et véritable Événement de la Résurrection ne doit pas empêcher de voir qu'il s'agit bien là, chez Paul, d'une forme d'autorisation fondamentale par laquelle le sujet parle *depuis le miracle* qui l'a touché et d'où il prétend tirer sa « légitimité ». Badiou ne peut reconnaître cela, parce que s'il le reconnaissait, il serait contraint d'avouer que Paul « retombe » – comme il dit – dans le « discours juif » des signes ! Quoi qu'en dise Badiou, Paul n'est donc pas seulement la libre subjectivité, il est aussi un sujet miraculé [26]. Si bien qu'il serait fallacieux d'isoler, comme il le fait, un plan discursif de la « déclaration » entièrement distinct de l'indicible de la « parole intérieure » tout comme d'ailleurs du « signe extérieur » (prétendu juif). Badiou cherche à tracer comme le fil du rasoir, dans le mince entre-deux, une « déclaration » qui ne pencherait ni vers l'extérieur (le signe de la révélation) ni vers l'intérieur (le ravissement mystique). « Déclaration » qui rappelle le « Dire » de Levinas, qui est un Dire sans aucun Dit, une énonciation pure sans énoncé. Cette stratégie est indispensable à son projet de dégager la « forme » pure d'un universalisme laïc qui ne soit pas *indissociable* du christianisme, ni *a fortiori* du judaïsme. Il cherche donc à cerner une énonciation pure, indifférente à son contenu (chrétien ou laïc), au *bord* entre l'intérieur et l'extérieur, dans ce qu'il appelle la pure connexion événement-déclaration :

sans signes (prophétiques juifs), sans adéquation à l'être (logos grec), et sans intériorité (mystique).

Étrangement, Badiou ne cherche pas à appuyer sa théorie de la « déclaration événementielle » chrétienne sur la théorie linguistique de l'efficacité des actes performatifs. Cela, dans un premier temps, m'a surpris. Car la déclaration, comme type d'énoncés linguistiques, appartient à la classe des performatifs, les énonciations qui *font advenir* l'état de chose qu'elles décrivent. À partir du moment, par exemple, où le maire énonce « Je vous *déclare* mari et femme », l'état de chose matrimonial, le mariage, est entré en vigueur. Il suffit, de même, que la guerre soit « déclarée » pour que l'état de belligérance existe entre deux États. Que l'indépendance d'un État, ou, solennellement, des « Droits » universels, soient *déclarés*, et aussitôt ils existent. « Déclarer » se dit de la guerre, du droit et de l'amour. La déclaration n'est pas une simple profération explicite, ni une proclamation, ni une simple publication, c'est l'institution performative d'un état de chose, son actuation par la force de la parole, sa *création sociale*. C'est en ce sens fondamental que des « droits » ou la loi doivent être *déclarés*. En fait, contre mon premier mouvement, j'avais tort d'être surpris, car cette absence chez Badiou fait d'autant mieux ressortir, au fond, l'étrangeté de son idée de « déclaration événementielle », qui explique sans doute qu'il ait renoncé à se référer à la théorie du performatif laquelle, en effet, ne s'y serait pas appliquée. Car le concept de Badiou est inconsistant : en toute rigueur, un événement ne se « déclare » pas, il *s'annonce* (= porter la nouvelle). C'est d'ailleurs la traduction de *kerugma*, la proclamation ou l'annonce par un héraut, un messager. Or il n'y a pas d'annonce sans contenu (le salut dont la résurrection est le signifiant). C'est ce qui gêne Badiou, car ce contenu risquerait d'engluer dans l'histoire la pure « forme » de la Rupture.

La pureté de la « déclaration événementielle » n'est pleinement compréhensible qu'avec la notion paulinienne de la grâce, à laquelle Badiou ne parvient qu'en tentant d'arracher la pensée de Paul à toute dialectique. C'est là que le tranchant de son dualisme – qu'il nomme « disjonction » – apparaît le mieux. Il dit que la grâce est *affirmation sans négation* préliminaire venant de la césure de la loi. Mais Paul présuppose justement la Loi (car il *est* juif, il le revendique sans cesse), et il doit par conséquent la nier comme négation de la négation. Or, interpréter la « pure rencontre » qu'est l'Événément-Christ comme dédialectisation, c'est là où le discours de Badiou trouve son véritable centre de gravité, car c'est bien cette dédialectisation qui pour lui, comme il dit si bien, « autorise qu'on extraie du

noyau mythologique une conception *formelle* entièrement laïcisée de la grâce » (p. 70). Tout son propos est là, et l'on voit à quel point sa lecture « laïque » de la grâce prolonge la *démythologisation* bultmanienne, le formalisme lacanien des « discours » et de la division du sujet venant ici, par rapport à Bultmann, prendre la place des catégories existentiales de l'analytique du *Dasein* de Heidegger en tant que grille de lecture démythologisante.

Rien n'est plus significatif encore chez Badiou que son interprétation non-dialectique de la mort et de la résurrection selon Paul. Il écrit : « ... pour Paul, il y a complète *disjonction* entre la mort et la résurrection » (p. 75). Il les dissocie radicalement du point de vue fonctionnel : par l'opération de la mort, Dieu renonce à la transcendance, se « filialise » et s'immanentise, partageant désormais la condition humaine des fils. Le Christ, il faut se garder de la confusion, n'est pas l'homme mortel Jésus, et il meurt justement pour attester qu'il est homme, s'égalant à l'humanité de l'homme, s'incluant dans la « dimension générique » (p. 78). Mais ce qui fait Événement, ce n'est pas la mort (ni l'incarnation) qui sont un préalable, c'est *seulement* la résurrection qui est la « nouvelle vie » en tant que « destinée à l'homme ». Il fallait que l'opération de la mort ait préalablement créé la *condition d'immanence* sous laquelle seule l'adresse à l'homme pouvait être possible dans son universalité. Contre toute interprétation sacrificielle ou même doloriste de la passion, la mort (et la souffrance) n'est en elle-même pour rien dans la rédemption. Il n'y a pas de dialectique ni de « travail du négatif ». Badiou, avec une telle *christologie sans Père*, peut ainsi rattraper Nietzsche l'antiphilosophe sur son propre terrain, lorsque ce dernier accuse Paul d'avoir, par génie de la haine, créé cet « Au-delà », l'arrière-monde à partir duquel il pouvait dévaluer l'immanence du [seul] monde et « tuer la vie ». Non, répond Badiou, c'est Paul au contraire qui immanentise radicalement lorsqu'il crée la dimension d'une subjectivité événementielle libérée de la transcendance de la Loi (du Père). Bref, le Paul de Badiou serait, s'il est possible, plus nietzschéen que l'antichrétien Nietzsche lui-même stigmatisant Paul !

Une telle attaque nietzschéenne contre le christianisme dialectique de l'incarnation de l'Esprit, vise naturellement la « conciliation » que Hegel avait tentée pour surmonter une autre « disjonction », la disjonction kantienne qui se faisait du point de vue – supposé *judaïsant* – de la loi (l'impératif de la raison pratique). La dialectique de l'esprit de Hegel, en tant que théologie sécularisée (culturelle) – avec sa fameuse thèse sur le christianisme comme « vraie religion » –, ne

croyait parvenir de son côté à résoudre la contradiction de l'universel et du particulier qu'en s'appuyant sur la christologie de l'unité Infini-fini, c'est-à-dire précisément sur les éléments dialectiques du christianisme contenus surtout dans le dogme de *l'incarnation* (comme incarnation de l'Infini dans le fini), et ensuite de la croix (l'épreuve de la finitude, la mort, et son *Aufhebung* dans la résurrection). Et l'on sait comment cette théologie *philosophique* (sécularisée) sortait toute entière, en plein XIXe siècle allemand, de la solution lessingienne de l'antinomie spinoziste. Mais ce que cherche aujourd'hui une « théorie du sujet » post-hégélienne – s'appuyant sur Nietzsche et Lacan –, c'est à rouvrir la disjonction, non plus cette fois à la manière kantienne, mais *contre la loi*. Et c'est là qu'est l'intérêt de Badiou, écartant et l'incarnation et la croix, pour ne retenir que la résurrection, c'est-à-dire l'idée d'une vie *subjective* disjointe de la mort à laquelle est identifiée la loi. Cette vie est sauvage, illégale. À ce point, il faut en venir au coup de force de Badiou concernant la question de la loi et son rapport avec Marcion.

Le coup de force de Badiou est de ne plus concevoir le sujet comme constitué par la loi (comme, par exemple, chez Lacan), mais de poser à l'inverse la loi comme obstacle à la subjectivation. Le sujet ne serait plus *assujetti* à ce qu'il appelle la « loi mortifère », mais serait *induit* par la vérité de sa déclaration de foi. Telle est la nouveauté de son paulinisme anarchiste, son éthique de la « conviction ». Car Badiou traduit – laïcise – la « foi » de Paul en « conviction ». La foi est ce qui subjective l'événement, ce qui fait travailler l'événement pour produire de la subjectivité. Ce qui, d'autre part, rend la foi militante, c'est sa structure d'adresse. La foi est ce qui ordonne le rapport à soi dans une structure de l'adresse qui la tourne « vers tous », *destinant* universellement la puissance de l'amour. Par rapport à la Loi que Dieu *destine* à son peuple, on a changé de destinataires. C'est en termes de destination que Badiou pense l'universalité de la subjectivation. La « charité » ne maintient le *rapport à soi* (de la subjectivité) qu'en le tournant destinalement vers les autres (tous les autres), au datif de l'adresse : être « tout *à* tous » [27]. On peut comparer cette manière d'articuler le Soi aux autres, à celle de Levinas. Levinas inverse l'ordre transcendantal de la constitution de l'autrui, en posant l'Autre – identique à la Loi – comme ce qui me constitue dans la passivité originaire de l'être-« soi ». Une telle constitution subjective de soi par l'Autre n'est pas une identification, elle implique une dé-ipséisation, une énucléation de ce noyau d'identité à soi qui fait imaginairement consister le sujet comme Moi autonome. La théorie de Levinas suppose un sujet vide dont toute la réalité n'est faite

que d'un *rapport extatique* à l'Autre, de telle sorte que le sujet n'est comme tel qu'*induit* par l'altérité de l'autre. Par contre, la pensée de la subjectivation chez Badiou n'est pas purement extatique. Elle suppose au contraire un rapport-à-soi fondamental qui est originaire, et qu'il nomme « amour » (c'est-à-dire la philautie). Simplement, cet « amour » est effusif, il ne se maintient (et ne maintient le rapport-à-soi originaire qui fonde le sujet) que dans la « charité » qui s'adresse universellement aux autres. Ainsi, tout amour dans lequel existe la subjectivité doit être *déclaré*. La structure d'adresse à l'Autre est son phénomène originaire. Si bien qu'on retrouve chez Badiou, mais d'une autre manière, cet axe datif ou vocatif (à l'autre) de l'adresse, qui caractérise la subjectivité levinassienne [28].
L'idée importante ici est que l'amour de l'humanité comme telle instaure un ordre entièrement différent des consolidations de groupes partiels (famille, tribus, nations). Avant Badiou déjà, Bergson avait souligné cette instauration irréductible et soudaine du plan de la « charité » [29] en opposant les morales et religions « ouvertes » aux « closes ». Il n'y a aucune continuité entre les liens familial, tribal, communautaire, et l'amour universel. Ce dernier n'est pas l'ultime élargissement des premiers. La charité ne dérive pas d'une extension de la solidarité domestique ou étatique. Entre l'humanité et la cohésion des divers groupes nationaux ou identitaires, il n'y a pas de mesure commune. Si les États et les peuples *s'opposent* en tant que sociétés finies, « sous-ensembles », « classes » d'humains, l'humanité comme telle *n'a pas de différence* à laquelle s'opposer [sauf à réputer en son sein un sous-groupe « inhumain »]. C'est ce qu'implique l'éthique « ouverte ». L'amour de l'humanité est en rupture avec la logique des groupes fermés qui repose sur l'identification à un « trait » distinctif, un « dénominateur commun » qui subsume les individus dans leur « appartenance » au groupe (le classificateur qui les assigne à leur « classe »). Le seuil de rupture n'est donc pas, comme dans la distinction aristotélico-thomiste classique entre société imparfaite et société parfaite, entre la famille et la cité, qui sont finalement des groupements de même type, mais bien entre les cités et le genre humain. Il faut marquer ici la nette démarcation avec la doctrine classique du « bien commun », où c'était la coupure entre sociétés imparfaites (famille) et société parfaite (cité) qui était déterminante. Dans la doctrine classique, en effet, on considérait qu'il existe toutes sortes d'associations fondées sur *l'insuffisance* de l'être humain, incapable de développer seul ses habiletés, et qui appelle l'aide de ses semblables. Cette sociabilité naturelle donne naissance aux « sociétés » particulières que sont la famille et d'autres groupes

et corporations visant des fins particulières, mais qui restent cependant *imparfaites* car elles sont incapables d'assurer l'*autarkeia*. Par contre, Aristote définissait la cité comme étant la dernière « société » naturelle, mais qui est cependant supérieure aux associations partielles en ce qu'elle est auto-suffisante, capable d'assurer les conditions de la vertu. « Société parfaite », elle embrasse toutes les autres associations dont elle subordonne les finalités particulières dans le souci du « bien commun » (*bonus communis*), qui est la finalité propre de l'autorité politique. L'homme, selon cette doctrine, est politique par essence (*zoon politikon*), en ce sens que seule la cité est la « totalité » naturelle où il peut réaliser son essence. L'« universalisme » paulinien instaurant la coupure de la charité au plan de l'humanité entière, ne peut donc s'accorder avec la théorie politique aristotélicienne de la cité comme « société parfaite » [30].

Avec la charité, Badiou croit tenir un modèle de l'universalité alternatif à celui de la subsomption sous une loi. Il y a évidemment ici quelque chose de paradoxal. Car chacun sait que la loi est la formule de l'universel. Elle n'est pas simplement « joug » ou « commandement », mais universalité. Chez Kant, c'est l'épreuve de l'universalisation qui est la pierre de touche de la « légalité » morale d'une maxime d'action. Tout énoncé nomologique a une portée universelle, se situe dans le *scope* du quantificateur universel : « pour tous », et ne vaut universellement qu'à ce titre. C'est en ce sens que l'on comprend sa force d'obligation. L'universel, c'est la loi. Or Badiou cherche un universel sans loi. Il croit le trouver dans la structure (quantifiée) de l'adresse de la foi déclarée dans l'annonce de l'évangile par l'apôtre. En cherchant à penser ainsi une universalité de « destination » contre l'universalité de « subsomption », on comprend que Badiou veuille honorer la force d'effraction de l'événement, l'effusion de l'amour, et l'ébranlement de la proclamation de l'événement – ce qu'on ne peut pas ne pas communiquer –, c'est-à-dire la manifestation de la puissance de la vie. Mais toute cette lecture orientée par une polémique unilatérale contre la légalité, outre qu'elle confond le plan de la validité avec celui de sa communication, dans la mesure où elle évacue le messianisme, ne rencontre de plus que faiblement l'exigence herméneutique *d'adéquation* au texte de Paul.

Évidemment, on y chercherait en vain mention de Romains 13, 11 ou de I Corinthiens 7, 29-32, sur la soumission à l'autorité, sur le « temps qui s'écourte », et sur la « fiction » du temps qui reste... Nous l'avons vu plus haut, dans la perspective messianique qu'efface Badiou, le « temps » de Paul est aspectuellement *structuré par un événement à venir*, la parousie. Tandis que Badiou, se plaçant dans une

perspective inverse, anti-messianique, – celle, précisément et paradoxalement, de l'Eglise historique « nouvelle religion » venant *après* l'Événement –, le présente au contraire uniquement dans sa fonction de missionnaire universaliste dont le « temps » serait *structuré par l'événement passé* de la résurrection à annoncer à la terre. Il ne s'agit plus du même Paul. Du coup, on ne comprend plus du tout les aspects les plus paradoxaux, intéressants et difficiles des épîtres pauliniennes, et notamment la fascinante doctrine du *hos me* (le « comme non »). Ce sont ces aspects du paulinisme que Badiou laisse en blanc.

Les passages messianiques cruciaux tendus vers l'approche de la fin des temps, sont considérés par Badiou comme en retrait, et seulement des marques ataviques relatives à « l'esprit du temps » témoignant à ses yeux de l'étroitesse historique de l'esprit d'un Juif « situé » qui « consent parfois à *imaginer* que le temps nous est compté » (Badiou, p. 101). Or la conscience incisive de l'actualité messianique est centrale chez Paul qui écrit décisivement dans l'Epître aux Romains : « Vous savez dans quel temps nous sommes ; c'est l'heure de nous réveiller enfin du sommeil, car *maintenant* le salut est plus près de nous que lorsque nous avons cru. La nuit est avancée, le jour approche » (Rom 13, 11). Ces accents messianiques, comment Badiou appelle-t-il cela ? Il appelle cela de « l'agressivité » !

Le peuple et la communauté

L'orientation de pensée de nombre de philosophes contemporains est de tenter de dégager les conditions d'une nouvelle forme de « communauté », la pensée d'un « nouveau sujet », après que *les communautés historiques de l'émancipation*, mais déterminées par des « conditions d'appartenance » (la Nation, l'Internationale prolétarienne) aient paru faire faillite. Pour Badiou, le plus grand danger aujourd'hui – il l'explique dans le premier chapitre de son livre – est le repli « identitaire », le « communautarisme ». À partir de là, on comprend que ce qui l'intéresse avant tout chez Paul, bien sûr, et bien qu'il ne les commente pas spécifiquement, ce sont tous les passages où Paul – mais, lui, dans la perspective de la « communauté messianique » comme « nouveau peuple de Dieu » – déclare : « Il n'y a plus ni Grec ni Juif, ni homme ni femme, ni homme libre ni esclave, vous êtes tous un en Jésus-christ » (épître aux Galates 3, 28). Il y voit l'invention de son cosmopolitisme sans rivages, de pure « conviction ». C'est finalement cela qu'il appelle « universalisme ».

L'universalisme communiste peut-il se fonder non plus sur une doctrine socio-économique matérialiste de l'universalisation de l'inté-

rêt, mais sur l'œuvre du fondateur du christianisme, dont on ne reprendrait que certains traits « formels » ? Le « chrétien » de Paul peut-il constituer un paradigme universaliste alternatif au « Prolétaire » de Marx ? Pour Badiou, la pensée universelle a pour ennemi principal la « prolifération mondaine des altérités » [sic], et elle ne nous fait avancer que parce qu'elle « *produit du Même et de l'Égal* » (p. 117). Voilà tout ce que ses disciples à la mode ont retenu. Ainsi le « pop-philosophe » Slavoj Zizek, lui aussi ancien lacano-stalinien – il s'en flatte ! – qui considère Badiou comme « le plus grand philosophe contemporain », explique tranquillement que « la tolérance multiculturelle est l'idéologie hégémonique du capitalisme global ». Ainsi la tolérance vis-à-vis des minorités serait exécrable ! L'idée de ce philosophe altermondialiste violemment anti-libéral est que la stratégie de *l'État libéral* est de fragmenter toute contestation en revendications particulières, minoritaires, communautaires, qui seraient détentrices chacunes de « droits » et exigeant leur reconnaissance. La tolérance aux exceptions serait la nouvelle idéologie de l'État qu'il faudrait combattre. C'est ainsi qu'on tire radicalement les leçons de l'universalisme de Badiou en prônant explicitement *l'intolérance*[31].

Ce que Badiou ne comprend pas, vient de ce qu'il réduit le peuple juif – remarquons que le mot « élection » n'est jamais prononcé une seule fois dans un livre consacré à Paul dont toute la pensée pivote autour d'elle – à l'une des altérités « mondaines », l'une des *communautés* partielles, sous-ensembles historico-particularistes, parmi d'autres. Il ne réalise pas que ce n'est précisément qu'en tant qu'apôtre *juif* que Paul a pu thématiser son rôle missionnaire auprès des « nations », et que si cette possibilité a pu seulement s'ouvrir à lui, ce n'est que parce qu'à cette catégorie de « nation » justement, *le peuple de l'élection n'appartient pas !* Badiou est victime d'une illusion rétrospective. C'est en effet d'un certain point de vue que l'idée d'une pluralité de l'humanité « distribuée » en nations (partielles) devient possible, et face à cette pluralité, l'universalisme ne peut s'articuler que depuis un « site », qui est celui de l'élection d'un « peuple » [non d'une nation !], en tant que ce peuple porte la promesse du Dieu vivant. C'est comme ça que ça fonctionne. Aussi y a-t-il un grave aveuglement à rabattre *la condition de possibilité* de ce « point de vue » [à savoir l'élection] sur l'une des particularités qu'il rend précisément visibles ! C'est la confusion (antisémite ou naturaliste) classique, qui surgit au point d'aveuglement sur la signification du concept d'élection.

Comme y a insisté J-M. Lustiger, selon la perspective chrétienne authentique, le peuple juif ne saurait être une ethnie ou une nation

parmi d'autres : « Ne faire d'Israël qu'un cas particulier et finalement qu'un cas ethnique (...) c'est pour le chrétien une tentation. On y cède si l'on considère la population juive comme une population parmi d'autres (...) Que l'on localise – site ! –, relativise, la question juive de la sorte ne fait que la rendre plus cruciale pour le monde. Mais le mystère d'Israël est au *centre* de la foi chrétienne. Si l'on prétend en faire l'économie, on dévoile combien et de quelle manière on est peu chrétien » (p. 128). Et ensuite, il écrit : « Pour la conscience chrétienne, ce que l'on nomme la ''question juive" n'est pas le problème d'une minorité raciale, ethnique, ou culturelle. Les juifs ne sont ce qu'ils sont que dans la mesure où ils sont d'abord les témoins de l'Élection (...). Leur rejet est, de la part des chrétiens, une appropriation abusive ou blasphématoire de l'Élection » [32]. C'est parce que la différence biblique entre le « peuple » de l'élection et les « nations » n'est nullement équivalente à ce qui se thématise comme différences entre les nations, par exemple comme la différence entre Grecs et « barbares ». L'illusion rétrospective de l'antisémitisme chrétien, c'est de considérer le peuple juif comme l'une des « nations » particulières. C'est évident chez Badiou lorsqu'il fait de la Loi (la Torah), l'une des ces législations particularisantes propre à un groupe humain non-universel. Au contraire, ce qui caractérise l'élection d'Israël, c'est précisément *son sens d'universalité*. Sans lequel jamais aucun prophétisme ni apostolat du Dieu-Un n'aurait jamais eu lieu, et qui rend précisément absurde l'idée que la naissance du christianisme (comme doctrine de la « charité » par exemple) n'ait pu avoir lieu du sein d'Israël que comme d'un « site » contingent ! « Juif » n'est pas un trait identitaire. On aperçoit bien cette mécompréhension de Badiou lorsqu'il écrit : « ... ce n'est pas par hasard si on l'a nommé 'l'apôtre des nations'. Sa conviction la plus claire est que la figure événementielle de la résurrection *déborde de toutes parts son site réel et contingent,* qui est la communauté des croyants telle que pour l'instant elle existe. Le travail de l'amour est encore devant nous, l'Empire est vaste » (p. 101). Classique répression « catholique » de la contingence *historique et charnelle* du judaïsme de Jésus et de Paul. Cette contingence est d'entrée donnée comme « dépassée ». En même temps, Badiou ne cesse de dire, par une curieuse incohérence, que c'est le contingent (la singularité événementielle) qui porte l'universel [ce que signifie « porter » ici n'est d'ailleurs pas clair]. Il y a donc chez lui contingent et contingent. Le « contingent » juif est le particulier « débordé » – réprimé comme nomination historique –, tandis que le « contingent » de la résurrection est élevé, lui, au rang de *porteur* de l'universel véritable. En

fait, dans cette lecture catholico-communiste, les Juifs en tant que représentant de la loi dépasssée sont quand même plus que ces particularités vis-à-vis desquelles Badiou prône une « tolérance » indifférente qui traverse les différences (p. 106). Ils deviennent l'antitype de l'universel, non pas une particularité mais *le particularisme même* exposé polémiquement comme tel. C'est pourquoi Badiou s'arrête en réalité à une partie seulement de ce que dit Paul : « Si leur rejet est la réconciliation du monde… » (Rom 11, 15). Le rejet des Juifs réconciliation du monde ! Le monde se réconcilie dans l'universalisme par le rejet du particularisme « communautaire » incarné par les Juifs [33] ! C'est se servir d'un Paul biaisé.

L'identité d'appartenance et l'État

Au moment où la doctrine classique de Marx – le prolétariat « classe universelle » –, devint caduque, posant à nouveaux frais la question du fondement de l'universalisme, la candidature libérale des droits de l'homme paraissait échouer philosophiquement. Dans cette double impasse, le support du sujet de l'universalité ne sera plus les intérêts *objectifs* d'une « classe universelle », mais un fondement « subjectif universel », tel que, par exemple, le jugement de goût chez Kant, c'est-à-dire le sujet esthétique principe d'un jugement seulement *réfléchissant* (et non déterminant), ou quelque chose comme l'abstraction de la « conviction militante », version athée de la foi chez Badiou, cette foi sans contenu qui ouvre le champ aux dévoiements les plus arbitraires, comme la scélératesse « antisioniste »….

Tout à sa « mission universelle » Badiou, orphelin de Marx, aura donc entièrement méconnu le caractère *judéo-messianique* des épîtres chrétiennes de Paul. Car c'est l'actualité messianique qui « divise » le sujet. Or un autre livre sur Paul est venu faire justice. La première phrase du livre de Giorgio Agamben, *Le temps qui reste, Un commentaire de l'épître aux Romains* (2000) [34], est d'annoncer qu'il s'agit pour lui de « restituer aux épîtres de Paul leur statut de texte messianique fondamental pour l'Occident » (*op. cit.* p. 9). Publiée juste trois ans après Badiou, on ne méconnaîtra pas l'adresse tacitement polémique de cette phrase. Car si, on l'a vu, Badiou ignore Taubes, Agamben lui ne l'ignore pas [35]. Son essai se présente comme une enquête philologique pleine de probité sur quelques mots de Paul (Klésis, aphorismenos, euaggelion, katargein, etc.), des mots de cette langue qu'est le judéo-grec, langue « mineure », « impure », parlée par la diaspora juive du monde héllénistique, le « yiddish » de l'époque. Et il montre que le lexique paulinien est incompré-

hensible en dehors de la perspective messianique. Ce qui l'engage à « poser de façon correcte » le problème de l'universalisme (p. 80), et à la prudence, car les concepts de Paul sont « plus complexes, plus difficiles » (p. 76) qu'on croit. Du coup, les enjeux que Badiou plaçait en tête de son paulinisme – la loi, l'universel – sont balayés pour leur non pertinence philologique. La polémique latente contre Badiou passe à l'explicite : « Vous comprendrez pourquoi ça n'a pas beaucoup de sens de parler d'universalisme à propos de Paul » (p. 94). Il assène finalement le coup de grâce à Badiou : « ce ne sont certainement pas des concepts messianiques » (p. 93). Agamben rétablit donc la perspective juive authentique de Paul que Badiou avait effacée.

Agamben suit pourtant l'indication philosophique du dernier Foucault dans sa recherche d'une nouvelle subjectivation échappant au modèle juridico-politique, c'est-à-dire à l'idée de la loi. Foucault avait essayé de penser le pouvoir hors de la conceptualité *juridique*. Mais ce rejet de la loi est aussi un rejet du droit. Cette orientation est celle de tout un courant de pensée. Le recours à la « foi » paulinienne s'inscrit dans cette quête. Dans tout ce courant anti-étatique, l'État-nation (et la loi) comme institutionalisation de « conditions d'appartenance » du sujet à la société – jusque dans l'« homme » des droits de l'homme – sont toujours en question. Il s'agit de lutter contre la peste des « appartenances » communautaires. Badiou l'articule en termes de logique. La démarche qui, en politique, récuse la loi comme l'hypostase juridico-politique de « conditions » d'appartenance du sujet à la communauté, peut être rapprochée de la critique nominaliste du réalisme des noms de classes, ou de la critique de la sémantique classique (aristotélicienne) de la « définition » consistant en des « conditions nécessaires et suffisantes » (CNS) de l'appartenance d'un individu à la classe délimitée par ce prédicat [36]. Une société peut-elle se définir autrement que par le fait, pour les sujets, de *partager une propriété* [37] ? Car à partir du moment où elle s'identifie par un prédicat partagé, une telle condition d'appartenance de type « identitaire » détermine *ipso facto* cette communauté comme *particulière*, puisque l'absence de cette détermination fera la différence des sujets qui en seront exclus. L'identité fixe toute communauté qui s'y réfère comme un « sous-ensemble ». Il faut donc chercher les conditions d'une société humaine dont l'universalité échapperait à la définition identitaire du type *je suis P*. C'est en ce sens que Badiou comprend la *mission universelle* de Paul : « Paul... défait, par sa compréhension universelle et illégale de l'Un, toute incorporation particulière, ou communautaire, du sujet, comme aussi toute approche

juridique ou contractuelle de sa division constitutive » (p. 81). S'inscrivant dans la postérité kierkegaardienne, c'est l'exception qui pour lui porte l'universel tandis que la généralité de la loi est accusée de particularisme : « La loi est le nom des particularités fermées » (p. 67-68). La fonction exceptionaliste de l'événement dans la théorie de Badiou en dérive : soit une *singularité* mais non-historique.

Le temps du « délai » et le « hos me »

Replaçons donc Paul dans son « temps ». Promis à la destruction eschatologique, le cosmos l'anticipe. C'est l'envers de l'utopie. À l'inverse d'Ernst Bloch qui donnait comme formule de l'utopie : le « *non encore-étant* », Paul, lui, formulait le « *comme n'étant déjà plus* » ou « comme non » (hos me). La formule *modale* du *hos me* est : « avoir comme n'ayant pas » (haben als hätte man nicht). Cette formule se trouve dans Cor 7, 29-31, suivant l'avertissement que « le temps s'écourte » et qui s'achève par : « car l'être de ce monde passe ». De la contraction des temps à sa chute, le cosmos s'irréalise. L'événement messianique de la résurrection est, comme on dit, le « commencement de la fin », car à partir de là, les « temps messianiques » sont ouverts, et ce monde commence *à finir*. Mais la fin n'est pas-encore là, et ce monde n'a fait que *commencer* à finir. Paul exhorte à prendre au sérieux la promesse de la fin. *Ce monde* (ha-olam hazzeh) « qui s'en va », va être annihilé par Dieu qui va le remplacer par le monde « qui vient » (ha-olam habba). Dans l'intervalle des temps messianiques, le chrétien doit donc se comporter et agir *comme si ce monde avait déjà atteint sa fin* de manière anticipée. Voici le passage : « Le temps s'écourte. Que désormais ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas ; ceux qui pleurent comme ne pleurant pas ; ceux qui achètent comme ne possédant pas ; ceux qui usent de ce monde comme n'en usant pas, car l'être de ce monde passe » [paragei gar to schema tou kosmou] (Cor 7, 29-31). C'est le cristal concentré du messianisme paulinien. Sa formule du « comme ne pas » (hos me) a toujours fasciné, et elle est obscure. Le monde qui est ici-maintenant, désigné démonstrativement parmi tous les mondes possibles comme « *ce* » monde-« ci » [tou kosmou *toutou*], ce kosmos, dans un temps qui est celui du « maintenant », ce que la tradition juive appelle *ha-olam hazzéh*, doit donc *déjà* être considéré, dans la lumière fictionnalisante de la Promesse, comme déréalisé, comme ayant déjà perdu sa réalité substantielle. Le non-être à venir de ce monde doit dès maintenant être anticipé sur le mode du « comme si ». De sorte que la fiction du « non-avoir » (avoir comme n'ayant pas) paraît l'effet anticipé de la destruction escha-

tologique du monde, l'ombre portée en avant, pour ainsi dire, de la négation du monde.

Paul parle grec. Mais ce qui advient dans ce passage où il est question de « *ce* kosmos » bouleverse tout le sens de la pensée grecque [38]. Car pour celle-ci – on l'a vu plus haut –, l'idée même de décliner « le » kosmos (l'ordre du monde) par l'indexical « ce » ou « le… que voici », comme s'il pouvait y en avoir d'autres, est une absurdité intégrale ! Car le Kosmos est la raison, il est unique. Si le kosmos est relativisé, s'il peut disparaître comme il a commencé, et si même il y avait une pluralité des kosmos possibles (pluralité des mondes), c'est que s'est introduite ici une idée radicalement non grecque par laquelle le monde (kosmos) entre dans l'ère de *sa modalisation* : il y a un kosmos réel ici-maintenant (hazzeh), mais un « autre kosmos » à venir (habba), possible. Le *hos me* signifie qu'il faut vivre ce monde réel, en passe de finir, comme étant déjà entré dans sa possibilisation comme n'étant-plus. Bref ce monde n'est pas éternel et omni-englobant. Le monde est en *jeu*. D'autres mondes sont possibles. Nous sommes passés outre la simple pluralité donnée au « choix » dans la *proairésis* de la raison pratique aristotélicienne, pour entrer dans l'alternative des « mondes ». Le Kosmos est ici radicalement affecté par la liberté humaine. Bref, le messianisme n'est pas seulement une catégorie du temps historique – ou méta-historique –, c'est aussi une catégorie modale. Avec la modification *modale* du concept de monde, l'alter-mondialisme a commencé.

Alors que Badiou passe sous silence ce passage éminemment messianique, Agamben s'appuie sur lui, et à juste titre, pour comprendre le sens de la levée des « différences » chez Paul. S'il n'y a plus « ni Grec, ni Juif », ce n'est pas du tout parce que l'universalisme proto-catholique ou proto-communiste flambant neuf aurait dépassé les anciens communautarismes bornés, c'est parce que dans la lumière rasante de la fin des temps, *toutes les conditions juridiques et sociales* (juif/goy, homme libre/esclave, homme/femme) [39] relatives aux divisions des deux lois (juive et romaine) se trouvent neutralisées et, comme dit Agamben, « rendues inopérantes », c'est-à-dire *suspendues*. Elles ne « valent » plus, non pas parce qu'un universel serait enfin advenu contre les particularismes étroits, mais parce que l'actualité messianique les suspend dans l'anticipation de la fin (eschaton). Ce qui ne veut pas dire non plus qu'ils soient « abolis », désormais nuls et non-avenus. Ici, la subtile exégèse, par Agamben, de la problématique de la *klésis* (appel) est tout à fait éclairante pour comprendre la constitution d'une *communauté mes-*

sianique. Lorsque Paul dit « Que chacun demeure dans l'état où il était lorsqu'il a été appelé » (I Cor, 7, 20) Agamben y lit la formule tautégorique précise : « dans l'appel dans lequel il a été appelé » [*en te klesei he eklethe*] – et s'occupe des traductions de Luther et de Max Weber : appel = vocation, Beruf. C'est dit-il le « geste anaphorique et immobile de l'appel messianique » (p. 45), qui révoque au moment où il évoque. Selon une autre analyse (mais celle d'Agamben s'en rapproche), il faudrait dire que tous les statuts sont mis *en état de suspens*, comme dans l'épokhé. Toute klesis est affectée d'un « comme non ». Chacun *reste* ce qu'il est, à sa place, et dans l'attente de la fin (le salut), il « est ce qu'il est *comme* ne l'étant pas ». L'appel « gèle » l'état de chose extérieur mais l'a déjà spectralement supprimé. La condition de cette suspension, c'est que chacun se comporte vis-à-vis de son frère de la manière qui convient (aimez-vous ; ne jugez pas). La meilleure description de cet état serait celle d'un *status quo* fictif ou plutôt *sous opérateur de fictionnalisation*. Ainsi, la fictionnalisation du monde vient de l'eschatologie paulinienne. Dans ses répercussions indirectes, elle ne provoque pas seulement la négation présomptive du monde par sa mise en « jeu », mais également par la suite, ce qu'on a pu appeler une « contre-eschatologie » [40] : l'inversion du monde eschatologiquement annihilé, cette fois sur le mode de la *fiction* active. L'art, comme « reproduction fictive du monde » [d'un monde sous le signe de la négation], n'est plus un *hos me* (un « comme non »), mais bien un Als-ob (un « comme si »).
Agamben, dans son commentaire du *hos me* – je laisse de côté sa belle analyse comme « tenseur » sémantique –, s'engage dans une série de distinctions par lesquelles il tente de faire ressortir sa nuance spécifique en l'opposant aussi bien au « comme si » fictionnaliste de Vaihinger, qu'à l'« idéal » de Forberg, et même à la « saisie modifiée » de Heidegger (1920, l'année qui suit le *Römerbrief* de K. Barth), ou encore aux choses « considérées du point de vue de la rédemption » de l'esthétisme d'Adorno. Le *hos me* n'est pas un regard. Agamben tranche : « Le *comme non* n'est en aucune manière une fiction au sens où l'entendent Vaihinger ou Forberg » (p. 75). Mais là où, cependant, l'analyse d'Agamben reste courte, c'est que s'il est vrai que le *hos me* ne doit pas être confondu avec le Als-ob kantien, ces deux « opérateurs » n'ont pas pour rien été rapprochés l'un de l'autre. Ils possèdent une indéniable parenté. Malgré ses quelques remarques sur Vaihinger, Agamben est très loin d'avoir saisi l'enjeu du fictionnalisme [41]. C'est qu'entre le *hos me* de Paul et le « als-ob » de Kant et la généralisation de la fiction chez Vaihinger, il n'y a ni iden-

tité ni indifférence, mais l'histoire complexe d'une métamorphose – la sécularisation – qui intéresse toute l'histoire du théologico-politique, et par conséquent concerne tout à fait « l'actualité » de Paul.

Le processus de « sécularisation » et le jeu modal du monde

Résumons les principaux moments du processus de la sécularisation de la pensée à la lumière des avatars de la *négation eschatologique du Kosmos*, dans une perspective cavalière [42], en tant qu'apostille à Paul, afin de comprendre les répercussions du *hos me* de Paul jusque dans la modernité d'aujourd'hui. Après le traumatisme de l'Antiquité tardive, la confiance dans le Kosmos est rétablie dans la Chrétienté médiévale. C'est la première étape post-paulinienne. La menace eschatologique est d'abord réduite dans la théologie impériale puis conjurée par la polémique anti-gnostique d'Augustin avec le maintien de l'unité du Kosmos (moyennant le péché originel). Malgré la notion de création contingente – et, en tout cas, de façon évidente dans les théologies émanatistes « gréco-arabes » –, la réalité [l'ordre, la bonté et l'unicité] du monde en tant qu'oeuvre d'un Dieu unique et bon, est ontologiquement renforcée. Elle satisfait au « principe de plénitude » : toute puissance doit nécessairement se réaliser, sinon la nature agirait en vain [43]. La réalité du monde (comme système effectif des « causes secondes ») repose sur la loi naturelle voulue par Dieu. Or dès le XIVe siècle, la théologie post-scotiste *de potentia dei absoluta* remet en question tout cela car elle tend à supprimer la barrière protectrice de la loi de nature et laisse le monde directement à la disposition de la volonté absolue et inscrutable d'un Dieu tout-puissant. C'est la seconde étape. Les théologiens se lancent alors dans les hypothèses « subtiles » (Scot est le *Doctor subtilis*) d'une nouvelle dialectique théologique échappant à la logique d'Aristote, et les catégories modales entrent massivement en jeu. Si bien qu'on ne peut plus comparer le cosmos post-scotiste précarisé par l'argument de la toute-puissance divine – un cosmos contingent, révocable, perdu dans l'océan des possibilités infinies ouvertes à Dieu –, avec l'ancien cosmos d'Aristote unique, nécessaire et éternel – parfait et plein –. L'absolutisme des décrets divins, en effaçant virtuellement la distinction entre loi naturelle et lois positives, met en danger la consistance et la stabilité autonome du monde, et fonde l'arbitraire possible d'une théocratie autoritaire, comme on le verra jusqu'au XVIIè siècle, ou de l'absolutisme de la « souveraineté » monarchique capable de suspendre l'ordre établi, parce que déliée de toute condition juridique [44]. Comme l'établit l'« analogie » théologico-politique explicite de Carl Schmitt avec le miracle :

« L'état d'exception a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie » [45].
À cet égard, on se rend mieux compte aujourd'hui de l'importance qu'eut la condamnation de 219 thèses par l'Évêque Tempier à Paris en 1277, pour le tournant crucial – marquant l'échec de la synthèse thomiste –, par lequel les maîtres théologiens *moderni* s'émancipèrent de la philosophie naturelle d'Aristote en prenant appui sur l'argument de la toute-puissance divine. On a baptisé cela : fin de la « lune de miel » (Gilson). L'un des points de la discussion était justement la pluralité des mondes. La thèse de l'unicité du monde n'est pas triviale, puisqu'elle est liée aux attributs d'unité et de perfection de Dieu (Platon affirme la perfection de l'univers dans le *Timée,* 28a). Aristote passait en outre pour avoir *démontré* l'impossibilité d'une dualité (ou pluralité) des mondes. Or l'article 27 de la condamnation interdit d'affirmer « que la cause première ne peut pas créer plusieurs mondes ». Cette attaque contre la cosmologie d'Aristote touche les principes les plus fondamentaux de sa physique : les concepts de vide, de lieu et de mouvement naturels. Elle est donc stratégique, et Pierre Duhem y a vu l'acte de naissance de la science moderne [46]. La causalité infinie de Dieu s'épuise-t-elle en un effet limité ? La question porte désormais non sur la pluralité des mondes réels, mais sur la métaphysique modale des mondes alternatifs *possibles*. Exit le nécessitarisme gréco-arabe (Avicenne). En remplaçant l'attribut de perfection par celui, antithétique, de toute-puissance (Dieu est-il acte ou puissance ?), Duns Scot généralise la vieille distinction entre la puissance absolue et la puissance ordonnée de Dieu, la *potentia dei absoluta* et la *potentia dei ordinata* (ou *conditionata*), et fait éclater l'unité du savoir : « Les thèses scotistes sont la conclusion d'un immense effort visant à intégrer philosophie et théologie, conclusion qui proclame l'échec de cette entreprise » [47]. Le scotisme ouvrit ainsi une crise révolutionnant le statut de la théologie dans le cadre d'un « pluralisme épistémologique » [qui n'accepte plus l'axiome d'harmonie de toutes les vérités : omne verum vero consonat], outillée de nouveaux langages logiques favorisant des « expériences mentales » (les *subtilitates*) s'affranchissant de la réalité effective et faisant *varier* librement les états de chose dans l'espace purement logique de la possibilité. La puissance de Dieu, du coup, se dit en deux sens. Tandis que la *potentia ordinata* se réfère aux possibilités que Dieu a effectivement décidé de réaliser (le choix qu'il ne peut plus modifier à partir du moment où il est effectivement entré en vigueur), la *potentia dei absoluta,* elle, désigne les possibilités logiques « théoriquement » ouvertes à la toute-puissance divine, que l'ordinatio ne

contraint pas, à savoir les états de chose qui *auraient pu* être. Grâce à cette révolution théologique de la toute-puissance, on explore des hypothèses libres et des suppositions délibérément contrefactuelles, qui ne portent plus sur le « fait » [48], mais au-delà sur la « possibilité » absolue qui s'étend à tout ce qui n'est pas contradictoire. Même si cela ne se réalise *jamais,* car le raisonnement *selon la puissance absolue de Dieu* suppose une contestation du « principe de plénitude » selon lequel toute potentialité doit se réaliser.
Or les conséquences sceptiques et destructrices de cette distinction ne tarderont pas à se faire jour. Communément, l'argument *de potentia absoluta* servait à justifier le miracle. Mais si Dieu peut directement produire n'importe quel effet sans avoir recours aux causes secondes (causalité naturelle), cela détruit l'ordre des causes qui constitue la structure effective du monde physique, et par conséquent la compréhension du monde. Le miracle détruit toute inférence inductive, c'est une expérience non répétable qu'aucun protocole expérimental ne peut reproduire. La théologie de l'*omnipotentia* détruit la certitude d'une nature uniforme obtenue par induction. Elle se résout en la *contingence radicale* du créé (y compris du passé), alors que jusque là seul le futur était contingent [car « ce qui est, *en tant qu'il est,* ne peut pas ne pas être »]. Toute généralité peut être falsifiée par l'intervention directe de Dieu. La nature devient un miracle permanent ou la possiblité permanente d'une irruption destructrice du miracle.
Cette théologie mettait le monde en danger, puisque la toute-puissance divine sans limites fragilisait et suspendait l'ordre naturel. Une formule populaire pour désigner l'idée de la toute-puissance de Dieu n'était-elle pas « qu'il peut anéantir le monde entier » ? Où sont alors les limites du possible ? Dieu peut-il mentir ? (Question de la véracité divine reprise par Descartes). Dieu peut-il faire ce qu'il fait *mieux* qu'il ne le fait ? (Problème du meilleur qui reviendra chez Leibniz). On l'a vu, une autre question « subtile » est : Dieu peut-il modifier le passé ? Peut-il faire que ce qui s'est déjà passé n'ait pas été ? Car c'est là la vraie conséquence de la thèse de la contingence du monde *fait*. Peut-il « rendre vierge une fille qui ne l'est plus » (Jérôme) ? [49] Si oui, alors l'existence de ce qui est se trouve ontologiquement fragilisée, le monde n'a plus de stabilité. Si non, Dieu perd l'un de ses attributs essentiels [50]. Le pouvoir infini de Dieu renvoie le non-réalisé à la *volonté* inscrutable de Dieu. Si Dieu ne fait pas ce qu'il pourrait faire, c'est qu'il ne le *veut* pas, sa seule bonté déterminant alors l'indétermination absolue de sa puissance. Leibniz partira de cette situation. On a vu dans le commentaire de Taubes sur l'idée paulinienne

de fonder un « nouveau peuple » typologiquement liée à la prière de Moïse pour une « rétractation » de la volonté de Dieu de détruire le peuple, que la notion de Pardon reposait sur la possibilité d'un changement dans les décrets supposés immuables de Dieu.

Face à ce retour de la menace de destruction, les Temps modernes s'engageront dans une sauvegarde du monde « autonome », par une « théodicée » qui, paradoxalement, va aboutir à mettre la *volonté* de Dieu hors-circuit. Car l'autonomie du monde et de la raison est suspendue à une « condition » : lever l'hypothèque des conséquences volontaristes de l'omnipotence divine [51]. C'est la troisième étape, qui ouvre la condition théologico-politique spécifiquement moderne. Cette conditionalité s'exprime dans le *etsi deus non daretur,* c'est-à-dire établir l'immuabilité du droit naturel sur une base qui serait valable « même si Dieu n'existait pas », que formule Hugo Grotius (*De jure,* I, XII, 1625). On peut rattacher au même type de stratégie de défense contre la « toute-puissance » de la *potentia dei absoluta,* l'argument cartésien du cogito qui résiste à un Trompeur très-puissant qui s'ingénie à me tromper. Le doute hyperbolique opère avec une fiction non-valide : l'hypothèse du Dieu trompeur permet de feindre le nonêtre du Dieu menaçant de la théologie nominaliste pour affirmer un Moi-butée irréductible (transcendantal). Dans la mesure où elle réinscrit la problématique véritative du *cogito* dans le cadre d'une hypothèse d'illusion transcendante venue du contexte théologique postscotiste, cette interprétation du cartésianisme n'a évidemment plus rien à voir avec l'interprétation rationaliste moderne qui voyait dans le *cogito* un « nouveau commencement » et le « lever du jour » de la raison (Hegel). C'est encore Pierre Bayle qui, dévoilant les conséquences pyrrhoniennes de l'absolutisme théologique, ramène le dualisme manichéen – auquel Leibniz répondra dans sa *Théodicée* [52] –, et exalte en sceptique fidéiste une révélation élevée au-dessus d'une raison humiliée. Et il est hautement significatif que cet argument prépare à son tour la fiction du Dieu-postulat pratique de Kant (le Dieu-comme si), servant, lui, à sustenter un Moi-pratique qui a besoin d'être étayé par des échafaudages fictionnels, puisqu'est rappatriée en lui la « puissance d'illusion » c'est-à-dire la tendance irrésistible de la raison autonome à s'auto-illusionner, à se tromper *soi-même*.

Dans la modernité, au lieu que Dieu menace le monde de destruction eschatologique pour son salut, c'est Dieu qui est mis en suspension pour sauver le monde [53]. La neutralisation déréalisante ne porte plus sur le monde mais sur Dieu. Or ce n'est qu'une mise entre parenthèse méthodique – même si, comme si –, et non une négation ontologique. Cet athéisme « méthodique » se développera

dans les Temps modernes dans deux directions : un athéisme réel (de Hume à Feuerbach, Marx et Nietzsche) ; et un fictionnalisme (le conventionalisme généralisé du *als ob* kantien). Nous sommes aujourd'hui au seuil final de cette troisième étape. Longues ont été les suites de l'eschatologie paulinienne, dont j'ai schématiquement nommé les trois étapes : Augustin, Scot, Kant. Lorsque le dernier athéisme part en guerre contre les imposteurs théologiens et prêtres, et qu'il répute Dieu création de l'homme, il ignore que ce dernier n'a jamais cessé de « vivre d'hypothèses » et d'être « pris dans des fictions ». Qu'il est au-monde aussi bien qu'aux alter-mondes grâce à des constructions linguistiques. ■

notes

1. Cet article est extrait d'un essai plus long sur l'histoire conceptuelle et l'interprétation de la conjoncture théologico-politique contemporaine. Il n'en conserve que les parties les plus « théologiques » et critiques centrées sur Paul.

2. Alain Badiou, *Saint Paul, La fondation de l'universalisme,* Paris, ed. PUF-Collège International de Philosophie, 1997.

3. Dans l'exposé qui suit, je me guide partiellement sur Rudolf Bultmann, *Histoire et Eschatologie* ("Gifford Lectures" de 1955, trad. franc. Neuchâtel, 1959, p. 37 à 85). La théologie bultmanienne, contre laquelle s'emporte souvent Taubes, est précisément caractérisée par la volonté de neutraliser l'aspect eschatologique (qui, selon lui appartient au « mythe »). Par sa « démythologisation », il le ramène à la catégorie kierkegaardienne de la « décision » dans l'Instant. Une semblable *subjectivisation* du messianisme au nom de l'« antiphilosophie », qui *neutralise* l'apocalypse, est pratiquée aujourd'hui sous une autre forme par Alain Badiou. Malgré sa distinction entre Israël (peuple historique) et la « communauté de la fin des temps » (peuple non historique), Bultmann reste pourtant sensible aux traits messianiques de la théologie de Paul. Comme on le sait, la théologie de Marburg (Bultmann), marquée par le passage de Heidegger à Marburg, a été importante pour trois de ses élèves juifs : Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas. Sous la conduite de Bultmann, Hans Jonas rédigera sa thèse sur le gnosticisme comme trait fondamental de l'esprit de l'Antiquité tardive (*Spätantiker Geist).* C'est une ironie que Marburg, l'université du néo-kantien Hermann Cohen et de l'idée messianique sécularisée en « progrès infini », soit précisément devenu le centre de la théologie bultmanienne. Hans Jonas poursuivit son dialogue

avec Bultmann au-delà de sa thèse sur le gnosticisme. Puisque ses derniers écrits envisagent, sur les traces du Tzimtzum de la Kabbale, une théologie du Dieu *impuissant*. Cf. H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz,* Paris.

4. La communauté judéo-chrétienne de Jérusalem exclut la sexualité, le mariage, la reproduction et la propriété, parce que la fin des temps est proche. C'est dans cette perspective que doit être compris le *hos me* [« avoir comme n'ayant pas »] de Paul. L'ordre du monde est *suspendu* dans l'attente de la fin. Ses motifs contre l'engendrement, bien que structurellement parallèles, ne sont pas identiques à ceux des gnostiques par la suite.

5. Cf. H. Jeanmaire, *Le messianisme de Virgile,* Vrin, Paris, 1930 ; et Robert Holz, *L'idée d'Empire en Occident,* Aubier, Paris, 1953. De façon récurrente, chaque fois qu'un Empire chrétien se dotera d'une idéologie théologico-impériale, il le fera au nom de l'unité divine, de l'universalisme et de la « paix » qu'apporte l'universalité de l'Empire contre les risques de guerre inhérents à la pluralité des « différences » nationales. Ce fut le cas, par exemple, de la théologie impérialiste de Dante (*De monarchia*). Mais dans la modernité, l'universalisme communiste athée n'est pas en reste, et il a pu également soutenir les prétentions d'un empire.

6. Retenons cela pour la lecture, plus bas, du livre d'Alain Badiou.

7. Joseph, cardinal Ratzinger « Une certaine libération », in Ratzinger/Messori, *Entretien sur la foi,* chap. 12, Fayard, Paris, 1985, p. 207 et sq. Examinant la genèse de la « théologie de la libération », Ratzinger souligne : « Le "Jésus historique" de Bultmann se présente comme séparé par un abîme (*Graben)* du Christ de la foi. Selon Bultmann en effet, Jésus appartient aux seuls « présupposés » du Nouveau Testament, tout *en demeurant enfermé dans le monde du judaïsme* ». Jésus historique et le Christ de la tradition ecclésiale « appartiennent ainsi à deux mondes différents », Ratzinger, *op. cit.* p. 221.

8. Pour un portrait récent, et scientifiquement rigoureux, du « Juif » Jésus, voir : David Flusser, *Jésus,* Paris-Tel Aviv, Editions de l'éclat, 2003.

9. Jacob Taubes, *La théologie politique de Paul,* Seuil, Paris 1999.

10. Gershom Scholem, *Sabbataï Tzvi, le Messie mystique*, Verdier, Paris, 1990.

11. Une tendance récente de l'exégèse (H. Räisänen et E.P. Sanders) conteste l'interprétation luthérienne traditionnelle opposant fortement la foi justifiante à la loi juive, et insiste sur le fait que le concept de « loi » chez Paul n'est pas univoque. Elle réévalue en conséquence la proximité de Paul avec le judaïsme. H. Räisänen, *Paul and the Law,* Tübingen, 1983 ; et Michel Quesnel, *Les chrétiens et la loi juive – une lecture de l'épître aux Romains,* Paris, 1998.

12. Jacob Taubes, *En divergeant accord*, p. 37.

13. Scholem avait une expression pour cette tension messianique de la vie juive (qui pour lui est toute entière dans cet entre-temps) : *Leben im Aufschub,* une vie vécue dans le différé, vivre comme surseoir : Kafka et Agnon.

14. Romains, 13, 10.

15. Comme chacun sait, les signes sont « sensibles ». On retrouve ici le stéréotype remontant à la critique spinoziste du *prophétisme* comme connaissance par l'imagination, dont la certitude insuffisante exige la confirmation des « signes » divins. Il assigne le judaïsme à l'extériorité sensible, c'est-à-dire y voit une religion non entièrement épurée spirituellement. On ne peut éviter ici de remarquer la parenté de la classification des discours chez Badiou avec les moments du *parcours de la raison vers la liberté* tel qu'il est décrit chez Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* –ed. Vrin, introduction d'A. Philonenko, Paris, 1972 – voir p. 28 et sq : « La marche des choses ». Dans le « Pantheismusstreit » qui mit aux prises l'Aufklärung berlinoise – Mendelssohn – avec le « génie » irrationaliste de Jacobi au sujet du spinozisme supposé de Lessing, Kant finira par intervenir en décrivant quatre moments du *Gang der Dinge*, la « marche des choses » dans son « orientation » vers la liberté de penser. Ces quatre « positions » décrites par Kant offrent une forte analogie avec celles de Badiou : (a) la révélation intérieure de la *Schwärmerei* (Jacobi-Hamann) ; (b) la *positivité* de l'attestation des signes extérieurs pour le traditionnaliste (Winzenmann) ; (c) le rationalisme dogmatique (Mendelssohn) ; enfin la raison ayant « brisé ses liens » (Kant lui-même). Badiou ne mentionne pas ce parcours kantien.

16. En effet, Paul n'est pas apôtre, il ne fait pas partie des Douze, mais il s'autoproclame tel. En réalité, Badiou simplifie, car Paul, tout en répétant qu'il est « séparé » ne cesse au contraire de souligner qu'il ne parle pas en son nom, mais qu'il est esclave (doulos) de son Seigneur, et qu'il ne parle *qu'au nom de sa puissance*, et non pas « de lui-même ». Cette réclamation du « nom de la puissance » est éminemment, dans les catégories de Badiou, un symptôme de « discours juif ». Sa vision de Damas, d'ailleurs, est éminemment « signe » et « révélation ». Éblouissement de lumière, terrassement, il tombe par terre, entend une Voix qui lui parle, il est question de persécution… Il ne recouvre la vue que convaincu de prêcher le Ressuscité. Mais c'est là justement, avec cette distorsion herméneutique systématique, tout le problème de la soi-disant lecture « immanentiste » de Badiou.

17. Alain Badiou, *L'Être et l'Événement,* Paris, 1988. Voir notamment les parties IV et V, p. 191 et sq. Sur l'événement dans *Saint Paul – La fondation de l'universalisme,* voir pp. 47-48, 64.

18. Cf. sur l'importance essentielle de la mémoire dans le judaïsme, Y.H. Yerushalmi, *Zakhor [Souviens-toi !],* La Découverte, Paris, 1984. Walter Benjamin opposait au gnosticisme amnésique, l'idée d'un temps messianique qui, comme *mémoire* rédemptrice, est fondamentalement orientée *vers le passé*. La mémoire est révolutionnaire en ce qu'elle rédime les espérances broyées, trahies ou inassouvies des opprimés de tout le passé. C'est le concept juif de *Tikkun* – réparation, restitution intégrale – qui organise en profondeur l'eschatologie historique de Benjamin.

19. On trouve une intéressante réflexion sur la philosophie de la religion de Lessing dans : Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières,* Paris, Fayard, 1966 (orig. all. 1932), au chapitre IV « L'idée de religion » (pp. 200-205). Pour une analyse contemporaine du problème logique posé par Lessing (mais qui a une ancienne histoire), voir : Wolfgang Künne, *Abstrakte Gegenstände,* Suhrkamp, Frankfurt, 1983, p. 45. Les entités idéales – *intemporelles et immuables* (les attributs, les relations, les propositions, les espèces naturelles d'Aristote,

les types, les nombres, les classes, etc.) – n'ont pas d'origine dans le temps (*generatio).* Si leur saisie mentale a bien lieu dans le temps, elles ne sont pas elles-mêmes temporelles. Il y a pourtant le cas des espèces naturelles auxquelles, bien qu'abstraites, on reconnaît depuis Darwin une origine, un changement, et un dépérissement temporels. Doit-on donc refuser de voir dans l'immutabilité une condition nécessaire de l'abstraction ? Les changements affectant l'entité abstraite (l'espèce "Dinosaure" par ex.) sont *logiquement dépendants* des changements survenus à au moins un individu concret et réel déterminé (ici le dernier des Dinosaures). Il s'agit de ce qu'Aristote nomme changement *per accidens* (kata symbebekos).

20. Lessing, *Über den Beweis...* cité par Cassirer, *op. cit.* p. 203. La question affleure sans pour autant y être traitée d'un point de vue logique dans les §§. 59 et 77 de *L'éducation du genre humain,* ed. P. Grappin, Aubier, 1946, p. 117 et 127.

21. Cf. M. Mendelssohn, *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme,* ed. L'Arbre double, trad. D. Bourel, 1982, p. 131 : « Le progrès est pour l'homme individuel auquel la providence a accordé de passer sur terre une partie de son éternité (...). Mais que l'ensemble de l'humanité doive aller de l'avant ici-bas, dans la suite des temps, et se parfaire, il ne me semble pas que ça ait été le but de la providence ». Mendelssohn se méfiait d'une telle idée d'éducation du genre humain, parce qu'elle aurait relégué le judaïsme dans l'enfance grossière (*roh*) de l'histoire humaine. Sur ce débat, voir Pierre-Henri Tavoillot, *Le crépuscule des Lumières – Les documents de la querelle du panthéisme, 1780-1789,* Cerf, Paris, 1995.

22. Ce qui signifie aussi que la rupture kantienne que représente l'analytique positive du *fini* par rapport à l'ancienne conception négative de la finitude, présuppose la théorie leibnizienne de l'individualité.

23. G. Lardreau et Chr. Jambet, *L'Ange,* Paris, Grasset, 1976. Le livre du gnosticisme dualiste maoïste : « Affirmer que l'être est Deux, tenir qu'il y a au même instant deux histoires, celle du Maître et celle du Rebelle, deux mondes, deux âmes »... L'idée de la Révolution culturelle sur le modèle de la « révolution culturelle chrétienne » comme pure *forme,* le langage de « l'événement qui survient », ces thèmes de Badiou étaient déjà là. Ce langage manichéen volontairement tranchant, une « volonté pure » d'ascèse radicale [des anachorètes du désert jusqu'à l'apologie de l'automutilation d'Origène], la haine de l'histoire, du monde et de la procréation, est celle dont on retrouve les échos affaiblis chez Badiou. Notons que Chr. Jambet a poursuivi de son côté, dans le sillage de Henry Corbin, ce thème antinomiste de la liberté. À la « révolte » de Mao, il fait suivre une autre « résurrection », son succédané chî'îte : Christian Jambet, *La grande Résurrection d'Alamût – Les formes de la liberté dans le shî'îsme ismaélien,* Verdier, Paris, 1990. À la série de la « révolte » maoïste et de la « résurrection » de Paul, Badiou et Jambet, on peut d'ailleurs encore ajouter un troisième motif – qui donne peut-être une des clés de l'évolution idéologique des « maos » – : l'idée de « soulèvement » que Foucault invoquait lorsqu'il justifiait la révolution islamiste des Mollahs en Iran, dans un fameux article au journal *Le Monde* (11 mai 1979) intitulé par démarquage de la maxime maoïste : « Inutile de se soulever ? ». L'« irréductible point de réel » du dit soulèvement – abstraction faite des conditions historiques et du *contenu* de sa doctrine... – justifiait alors, chez Foucault, la première révolution islamiste. Résurrection, révolte, soulèvement : une même isotopie...

24. L'étude classique est : Adolf von Harnack, *Marcion, l'évangile du Dieu étranger,* (trad. franç.) Cerf, 2003. Publié à l'origine en 1924. Sur le gnosticisme, on consultera également – et c'est décisif dans le contexte qui nous occupe dans cet article – Hans Jonas, *La religion gnostique, l'esprit de l'antiquité tardive,* Flammarion, Paris, 1978. C'est la traduction française de sa thèse avec Bultmann de 1928, peu de temps après le Harnack, publié en allemand en 1934. Ce texte de jeunesse de Jonas, teinté de heideggerianisme (la déréliction gnostique y est comprise de façon bultmanienne dans les termes de l'analytique existentiale heideggerienne à partir de la *Geworfenheit*) est fondamental pour comprendre l'évolution de sa théologie, jusqu'à celle de *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Mais chez Jonas, cette « interprétation » heideggerienne vaut critique de l'existentialisme compris comme nihilisme, c'est-à-dire résurgence de *l'acosmisme* gnostique. On verra plus loin que le « Kosmos » est bien l'enjeu du paulinisme et de l'histoire chrétienne subséquente.
25. Sur la fonction de l'allégorie chez Paul, voir : Stanislas Breton, *Saint Paul,* PUF, coll. « Philosophies », Paris, 1988, « Herméneutique et allégorie », pp. 26-44. G. Agamben, réfléchissant sur la « récapitulation » inhérente au temps messianique (l'*anakephalaiosis),* comme la vision panoramique des mourants, donne un autre relief à la théorie typologique, dans l'esprit de Benjamin : « Le plérôme des *kairoi* est ici compris comme la relation de *chaque instant* avec le messie » (G. Agamben, *Le temps qui reste*, Paris, 2000, p. 129 à 136).
26. D'un côté, Badiou reprend à son compte la critique spinoziste du « miracle » (et le bascule, comme Spinoza, dans le « discours juif » des signes), mais de l'autre, il n'assume pas la conséquence qu'on trouve chez Spinoza : que le divin, c'est l'universel en tant que loi et nécessité. Le principe de la critique spinoziste du « miracle », est qu'il implique une contradiction dans la volonté de Dieu, la volonté particulière (le miracle) violant sa volonté générale (la loi de nature). Or Badiou fait reposer son universalisme, chez Paul, non sur une loi nécessaire mais sur la contingence de l'événement, qui est dit « incalculable », mais n'est cependant *pas* supposé être un miracle ! Comme la résurrection de Jésus…
27. Paul dit qu'il est « tout à tous » (I Cor. 9, 22), dans une indifférence de caméléon aux « différences » (juif avec les Juifs, grec avec les Grecs, etc.).
28. Sur l'opposition des théories extatique et « physique » de l'amour (philautie : amour de soi élargi), voir : Pierre Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge,* Vrin-reprise, Paris, 1981. Pour une critique de l'éthique de Levinas, voir mon essai [à paraître] : Raphaël Lellouche, *Peut-on ne pas être « levinassien » ?*
29. Henri Bergson, *Deux sources de la morale et de la religion,* PUF, Paris, 1re ed. 1932. Sur la « soudaineté », voir : Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson,* Presses Universitaires de France, Paris, 1959, p. 184.
30. Sur la signification nouvelle de la « lex naturalis » en tant que conciliation de l'universalisme chrétien avec le « politisme » d'Aristote chez Thomas d'Aquin, voir l'exposé sur Saint Thomas d'Aquin, de Ernest L. Fortin dans : Leo Strauss & Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique,* trad. de l'Américain par Olivier Seyden, PUF, 1994, p. 264.

31. S. Zizek, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance,* Paris, 2004. Cf. son apologiste Mehdi Belhaj Kacem, « Z comme Zizek », in *Technikart*, déc. 2004, p. 67. On peut observer en ce moment une certaine presse en mal de *peopleisation* de la pensée (*Libération,* rubrique « Portrait » du 29 octobre 2005, sous le titre « Pense-partout ») chercher, après *Technikart*, à « stariser » ce pop-philosophe anti-libéral.

32. Jean-Marie Lustiger, *La promesse,* Paris*,* Parole et Silence, 2002, p. 128 et 162. L'idée que la *dispute* entre juifs et chrétiens autour de l'élection, qu'un certain christianisme veut s'approprier abusivement (dixit Lustiger), repose sur l'illusion d'une « rareté » de la Grâce (alors qu'elle surabonde sans exclure personne), Shmuel Trigano, *L'e(xc)lu – Entre Juifs et chrétiens* (Denoël, Paris, 2003), y a récemment insisté.

33. Cet antijudaïsme vient d'être confirmé par la publication récente de *Circonstances, 3 – portée du mot « juif »* (Lignes, Paris, 2005)*,* où Badiou exhibe la géométrie simpliste de sa pensée politique, en qualifiant sans nuances l'Etat d'Israël de « racialiste et colonial » voué à la « liquidation physique des Palestiniens et au massacre des lycéens arabes » (pp. 25 et 90). Ces propos inqualifiables sont assortis d'un raisonnement d'une finesse renversante (p. 40-41), comme on peut en juger : le « nom juif » étant une création politique nazie [*sic*], quiconque s'en revendique, comme le font, naturellement les Juifs, devrait donc être un nazi ! CQFD. Par une telle analyse grotesque appuyée sur les mensonges de la propagande antisioniste, et visant à « nazifier » Israël*,* Alain Badiou trahit sa séduction pour ce tiers-mondisme sectaire et grossier d'intellectuels dont toute la pensée se résume en un unique axiome « anti-colonial » et qui n'ont fait que troquer leur stalinisme d'antan – l'époque de l'éloge « philosophique » du dictateur Mao Zédong ! – pour le pro-palestinisme contemporain dont la hantise obsédante est la soi-disant « sacralisation historique du nom juif ».

34. Giorgio Agamben, *Le temps qui reste, un commentaire de l'épître aux Romains,* trad. de l'italien par J. Revel, ed. Payot-Rivages, Paris, 2000.

35. Agamben est l'éditeur italien des œuvres de Walter Benjamin dont Taubes est en partie héritier. La conférence de Taubes – de 1987 – n'était certes pas encore publiée dans sa traduction française en 1997, lorsque Badiou a écrit son *Saint Paul*. La bibliographie donnée par Badiou comprend comme il dit, « un catholique et un protestant », et, magnanime, il ajoute ce voeu : « Qu'ils fassent triangle avec l'athée ! » (p. 3). Mais est-ce bien là toutes les coordonnées de l'interprétation du paulinisme ? D'auteur juif, point d'ombre à l'horizon de cette ronde catho-évangélico-communiste pour parler de Paul, c'est-à-dire d'un Juif pharisien ! Depuis une dizaine d'années, ce n'est pourtant pas la bibliographie juive sur Paul qui manque. Les dates de publication (en français) de cette vague de publications sur Paul tiennent dans un mouchoir de poche : Badiou 1997 ; Taubes 1999 ; Agamben 2000. On peut donc suivre leur enchaînement comme un « dialogue ».

36. Cf. Georges Kleiber, *La sémantique du prototype,* PUF, « Linguistique générale », Paris, 1999.

37. Ce prédicat étant généralisé à une classe par la « loi » qui le quantifie universellement pour les individus inclus dans cette classe.

38. À vrai dire, l'hypothèse d'une « pluralité des mondes » [au sens de la coexistence simultanée de plusieurs mondes] avait déjà été envisagée par les épicuriens (Épicure, *Lettre à Hérodote*) : le nombre infini des





atomes ne peut être épuisé par un seul monde (fini). Et, de façon polémique, pour la réfuter, par Aristote (*De caelo).* L'argumentation d'Aristote [la théorie des lieux naturels des éléments implique qu'il n'y ait qu'un seul centre] devait, pour les besoins de la reductio ad absurdum, envisager l'hypothèse de deux ou plusieurs mondes. Elle avait donc recours à l'expression « ce monde-ci ». Mais chez Aristote, cela reste *for the sake of the argument.* L'unicité aristotélicienne du cosmos se tire de l'unicité du centre et du premier moteur. Mais il distingue « le ciel que voici et le ciel au sens absolu ». De sorte, que même si, avec la hiérarchie processive des dix ciels – et des anges – d'Avicenne, il ne s'agit toujours que d'un seul monde, la brèche est ouverte d'une pluralité des ciels *réels*. Par contre, toute la théorie non plus physique mais modale du Moyen Âge sort de la spéculation sur l'hypothèse que Dieu peut créer d'autres mondes, hypothèse qui *relativise* ontologiquement ce monde-ci. Même si *de facto* il n'y a qu'un seul monde, la « toute-puissance » de Dieu implique qu'il aurait pu (et peut toujours) en créer plusieurs *s'il le voulait*. Sur l'histoire de cette hypothèse, voir : Steven J. Dick, *La pluralité des mondes* (trad. M. Rolland), Actes Sud, 1989 – notamment le chap. II : « La loi naturelle aristotélicienne contre la toute-puissance divine » (p. 39). De même, Luca Bianchi et Eugenio Randi, *Vérités dissonantes, Aristote à la fin du Moyen Âge,* (trad. de l'Italien Cl. Pottier) Cerf, Paris, et Univ. de Fribourg, 1993, notamment le chap. III : « L'aristotélisme des théologiens » (p. 71 et sq). Aujourd'hui le problème se pose au plan de la théorie des modalités – des « mondes possibles » –, non en cosmologie mais en sémantique. La réflexion sur l'indexicalité de l'expression « ce monde-ci » s'éclaire dans le cadre de la théorie des mondes possibles [assimilation du concept modal de « réel » au renvoi *indexical* à « ce » monde : l'idée de réalité présupposant donc celle d'indexicalité]. Cf. P. van Inwagen, *Indexicality and Actuality,* Philosophical review, 89 (1980) ; D. Lewis, *On the plurality of worlds*, Oxford, 1986 [tr. Fr. À paraître aux éditions de l'éclat].

39. Gal 3, 28.

40. Sur la problématique de « l'être-de-fiction », de sa « souffrance d'irréalité », et de sa suppression dans la rédemption, chez J.-L. Borges, voir mon essai : Raphaël Lellouche, *Borges ou l'hypothèse de l'auteur,* Paris, 1989. Sur la transformation du *hos me* en *als-ob* dans le fictionnalisme philosophique (Kant-Nietzsche-Vaihinger), voir surtout le livre fondamental de Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes,* trad. franç. Paris, 1999 ; et Odo Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica,* Paderborn, 1989 : « Kunst als Antifiktion – Versuch über den Weg der Wirklichkeit ins Fiktive ».

41. Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob, System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit* (Leipzig, 1911, réed. Scientia Verlag Aalen, 1986). Agamben veut n'y voir qu'un « néokantisme » parmi d'autres, et il a tort. J'ai esquissé une interprétation du fictionnalisme dans la *Lebensphilosophie* – rien à voir avec l'idéal néo-kantien – en m'appuyant notamment sur le Bildungsroman de Musil *Les désarrois de l'élève Törleß,* et sur l'idée de « l'échelle » provisoire du *Tractatus* de Wittgenstein (qu'on rejette après l'avoir gravie), dans divers entretiens dans des revues : « L'infamie et la fiction » (*Art Press* n° 153, déc. 1990), et « Miroirs divergents » (*L'Infini*, printemps 1990). Ce moment de « positivation » de la fonction fictionnelle rompt avec l'ascétisme anti-fiction classique de l'actualisme épistémique, de ce que Meinong appelle le « préjugé invétéré en faveur de la réalité ».

42. Il n'est pas possible de traiter ici complètement le problème de la sécularisation (et la controverse entre Carl Schmitt, Karl Löwith et Hans Blumenberg). Les paragraphes qui suivent ne visent qu'à tracer une perspective historico-philosophique et politico-théologique en guise d'esquisse à ce travail.

43. Sur le principe modal de plénitude, voir l'ouvrage classique de A.O.Lovejoy, *The great chain of beeing,* Harvard Univ. Press, 1936-1964.

44. On a pu essayer de montrer comment Hobbes forge l'analogie entre la puissance absolue de Dieu et la puissance du souverain, dans ce cas interprétée comme une *transposition* du théologique au politique, une « migration » conceptuelle. Voir L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu,* Paris, 2000, p. 12.

45. Cf. Carl Schmitt, *Théologie politique I,* (trad. J. L. Schlegel, Paris, 1988). Schmitt, en 1922, évoque l'exemple crucial du « miracle » juste après avoir énoncé ce qui sera désormais retenu comme son *théorème de la sécularisation* : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés » (p. 46), afin de souligner qu'il ne s'agit pas avec l'idée de sécularisation de transferts de concepts isolés, mais de la structure systématique même de la connaissance, donc : le système de la toute-puissance et du miracle qui devient le système du souverain et de l'état d'exception, comme suspension de la validité de la loi. Rappelons que c'est en 1925-1928 que Leo Strauss, dans sa *Religionskritik Spinozas,* indique dans la question de la cognoscibilité du « miracle » le nœud de la critique spinoziste de la religion ; tandis que son « explication » avec Schmitt sur *Le concept de Politique,* date de 1932.

46. Voir Pierre Duhem, *Le système du monde,* tome VI : « Le reflux de l'aristotélisme », ed. Hermann, Paris, 1973. On sait que selon la philosophie de la science de Duhem, épistémologue catholique violemment anti-dreyfusard, le rôle de la théorie scientifique n'est pas d'expliquer la réalité, mais plus modestement de « sauver les phénomènes » (sôzein ta phainomena) à l'aide d'un système d'hypothèses. Grâce à cette théorie conventionaliste de la science, Duhem, dans son monumental *Le système du monde* (10 volumes), a pu rétablir la *continuité* historique de la science ancienne à la science moderne, et y éclairer le rôle des « constructions auxiliaires ». Son épistémologie est très éloignée de la célébration de la « coupure épistémologique », et d'ailleurs de toute emphase excessive mise sur les « ruptures », telles qu'on les connaît dans l'école épistémologique – bachelardienne-koyréenne – dont dérive Badiou. Sa pensée est à rapprocher de celle de Vaihinger. D'ailleurs, Jacob Taubes lui portait une attention particulière.

47. E. Randi, *op. cit.* p. 90.

48. *Factum* est le participe passé de *fieri*, devenir : le « fait » est un devenir passé.

49. Sur ce thème extraordinaire de la « modification du passé », Pierre Damien, l'auteur médiéval de la *Lettre sur l'omnipotence divine* (Cerf, 1972), semble avoir obsédé Borges. Le héros de son récit *L'autre mort,* s'appelle don Pedro Damian. Il y évoque, en passant, un poème d'Emerson, *The past,* qui porte sur l'irrévocabilité du passé. Le narrateur à la mémoire incertaine ne peut décider si Pedro Damian, un métis aux traits indiens, est mort à la bataille en héros brave ou en lâche. Mais il évoque la conjecture suivante : « Pedro Damian périt dans la bataille et à l'heure de sa mort supplia Dieu de le faire revenir à Entre Rios. Dieu hésita une seconde avant d'accorder cette grâce car celui qui l'avait demandée était déjà mort, et quelques

hommes l'avaient vu tomber. Dieu qui ne peut pas changer le passé, mais peut changer les images du passé, changea l'image de la mort en celle d'une disparition… Cette conjecture est erronée, mais elle aurait dû suggérer la véritable… Je la découvris d'une façon presque magique dans le traité *De omnipotentia,* de Pier Damiani… Pier Damiani soutient, contre Aristote…, que Dieu peut faire en sorte que ne soit pas ce qui une fois a été. Je lus ces vieilles discussions théologiques et commençai à comprendre la tragique histoire de don Pedro Damian » (Jorge-Luis Borges, *L'Aleph,* Gallimard, Paris, 1967, *p.* 100-103). Borges, à la fin, dit croire que Pedro Damian n'a pas existé, et qu'il n'est qu'une suscitation de sa *self-deception*, afin de se persuader rétrospectivement que ce personnage lui a seulement été suggéré par l'ouvrage de Pierre Damien sur la toute-puissance de Dieu…

50. Le dossier sur la toute-puissance divine ébranlant les limites du possible et du pensable, a été monté dans le précieux livre d'Olivier Boulnois, *La puissance et son ombre – De Pierre Lombard à Luther,* Aubier, Paris, 1994. Voir notamment l'introduction : « Ce que Dieu ne peut pas », p. 10 et sq.

51. En lisant la modernité à partir de la question de la théodicée leibnizienne, on a pu interpréter cette dernière comme une tentative de sauver encore une fois (après Augustin) la « réconciliation cosmique » face à la menace d'une nouvelle crise d'acosmisme gnostique. Il suffit de mesurer l'attitude de Leibniz devant le « retour du manichéisme » chez Pierre Bayle. Une telle lecture n'est pas exactement celle de Hans Blumenberg, mais se rapproche de l'interprétation théologico-politique de la modernité chez Eric Voegelin comme résurgence d'un gnosticisme politique. Cf. E. Voegelin, *La nouvelle science du politique,* Seuil, 2000 (orig. angl. 1952).

52. Voir J.-P. Jossua, *Pierre Bayle ou l'obsession du mal,* Paris, Aubier, 1977.

53. Cf. Odo Marquard, *op. cit.,* p. 88.